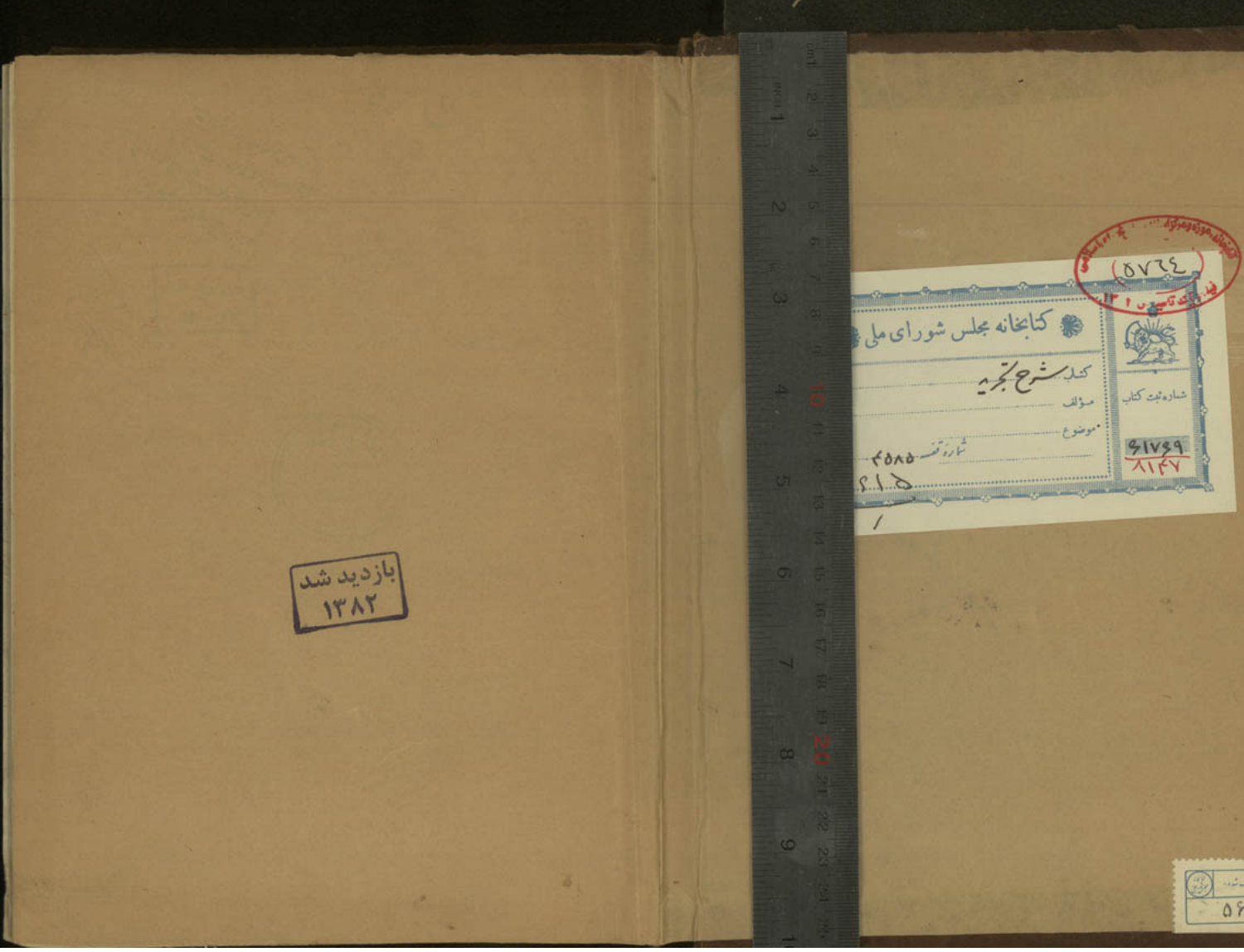

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح تجرید
مؤلف
موضوع
شماره قفسه ۴۵۸۵
۶۱۷۶۹
۸۱۴۷
۵۷۶۴
بازدید شد
۱۳۸۲
۵۶۱۵

۵۷۳۴
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح تجرید
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
۶۱۷۶۹
۸۱۴۷
شماره قفسه ۴۵۸۵
۵۶۱۵
بازدید شد
۱۳۸۲
۶۱۷۶۹
۴۵۸۵
بازدید شد
۷۷ - ۷۶
۵۶۱۵

مجلس شوراى ملى
تاسيس ١٣٠٢
كتابخانه

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان تقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يستطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر ولبد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اى الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يكون اى لا يحل في الموضوع وذلك اما لانه لا يحل اصلا او يحل لكن لا في موضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهر قالوا وكذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام رحمه الله من تعريف الجوهر هو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس الواجب ماهية وجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اى لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا للجوهر اخر وهو المادة اولا بل حالا في المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر مقوما له ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون حالا والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزءا منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او جزئي والموضوع والمحل بينهما كما ان وجود بينهما في العموم والخصوص فقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد ثبت في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فقد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة

الحال

والحال اعم مطلقا من العرض وبين العرض والموضوع مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق كل من العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة وليس يصدق على كل ما هو محل انه عرض كبعض المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احديهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقولات الثانية منها عرضي لختلف العقلاء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المص انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج المص على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتها الى ما تحتها على وسط اى لا يكونا محمولين على ما تحتها الا بواسطة فانا نحتاج في اثبات الجوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذا اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان يحتاج الى استدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء لا يحتاج الى بيان بل يكون بين الثبوت لذلك الشيء وعدم بيان ذاتي الشيء لا يراد به انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نم ان ما ذكر من الامثلة قد يتصور فيها الماهية بكنهها بل المقصود من النفس هو الله تعالى المتصرف فيه وهذا امر عارض لما خارج عن مهيتها وكذا الحال في سائرها ولو كانت المهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا مكن ان يحتاج فيها الى دليل الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان الانواع الجوهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الماهيات التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها لجواز ان يكون الجوهر او العرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك في ان هذين المفهومين انما ثبتا لموصوفيهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه ثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما مشترك عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما يتم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين نعقلهما من الجوهر والعرض فلا يكون يرد عليه

اعتراض بان ذلك انما يتم اذا كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المص لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل ذهب الى انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدلوا به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر محقق زائد على ذاته هو الجوهرية فلا في السواد مثلا امر محقق على ذاته هو العرضية اقول انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول هي جواهر لان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر فتنقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الغير النهاية فيلزم امتناع تعقل كثير من الانواع الجوهرية واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ومقدما عليه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر القائم بجوهر اخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم ما لزم

ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر قد مر ان بعضهم اعتبر في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرون اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان العناصر الجواهر فانما خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اشياء في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي تحل فيها الصور الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل يعني لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا يمتاز بامور اخر سوى ما ذكر من كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو امتاز المثلان في ذات الاثنيا وانما بذلك

وهو

وهو باطل واما بماهية المثلين او بلوازمها او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك باطل لما مر والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض ولا نسلم ان اتصافهما بها يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك الشبهة مر في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل لا على امتناع حلول العرض الواحد في محلين بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانه لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فلزم ان لا يتميز الاثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالي باطل وكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق بالاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه بكل منهما حتى اذا تاليف جسم من اجزاء كثيرة قام بهذه بكل جزئين منها وزعم منهما تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين الاجسام المؤلفة لا بد له من رابط بينها يصعب التفكك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل كل واحد منهما يكون وحدة الحال فيها موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال على صعوبة الانفكاك الى الصانع الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما ليس كذلك واما الثاني فلانه لو قام بالكثر من جزئين كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي من الجزئين بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة العشرة الواحدة والتثليث المجموع الاضلاع المحيطة بالسطح والجوهر بجملة متجزئة الى الاعضاء والقيام بالمجموع اجزاء قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل اخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما هو في هذه الصورة وما ذكرنا يظهر جواب عن فوائد اخر واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا الانقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وحيث ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فقط ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى الاجزاء كذلك واما انقسام المحل فقيل يستلزم انقسام الحال لان الحال لا بد من جزء منه انما يعرض في الجزء الاخر ...

احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما تخلى وطبعه واقول عدم الطلب لمكان ليس بسببانه وجد مكانا طبيعيا اخر فلا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما الاعلى سمتهما بالقسر ثم تخلى وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا او هو تم الا يتوجه الى واحد منهما فليس شئ منهما طبيعيا له ويتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له وهو الكلام في المكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فاذا وجدا معه كونا لجسم محلي بطبعه فلعلي منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لانفراد المكان الطبيعي وامكان المركب مكان الغالب وما اتفق وجوده فيه قالوا ليس المركب مكان وحده امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زايد على مكان البسائط فقد ان امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون مساويا لقوة في قوة الميل الى اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه ولا امكان للغالب فانه يقهرها عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل في الداخل وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فبان المركب المتساوي البسائط لو خرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل سكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول هذه نظر الان المركب الطبيعية يشتد عنه القرب من امكنتها ويقترب عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتناولت فيه بسيطه بحيث فوق الميل الى اماكنها فلا يكون ذلك المركب في مكان خومتساوي النسبة الى امكنة بسايطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسايطه فيغلب ذلك البسيط على ساير البسايط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعيته يقتضي حصوله في مكان اخر المقلوب وكذا الشكل بمعنى كان كل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك ان الجسم اذا خلي وطبعه لا حاط به حداحد وذلوجوب تساوي الابعاد كما سيجي بيانه ويكون له من جهته تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة فان فرضنا انه لا مؤثر خارجا فعليها طبيعة الجسم لا عن ارادة واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشئ بواسطة ليست مستندة الى فاعله لا يكون عارضا له لذاته ثم ليتأمل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه بعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو هو والواسطة اذا لم يكن لازمة له لكنها تنشأ عن غيرها فقط اختلف ما يستند الى ذاته وهو تناهي ابعاده من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تمة فرض وجود الشئ فيكون

بسايطه

امر اعزيا ايضا فلم لا شك في ورود ه على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجوده الجسم كما في الخلاء بل يتوقف على وجوده جسم حاو وهو امر عزيز فتطلبا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فيه اضلاع مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانبه حفلا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة تصدر عن الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه اثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسايط لا يجوز ان يشتركا في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافهما في المكان يستلزم اختلافهما في الطبيعة واجيب بان المقدمة المعلومات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان جاز الاشتراك في المعلول فلم لا يستلزم الاشتراك في العلة وبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف وفيها نظر اما اولا فلان امكان استدلال الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم قلتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستندة الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها ثم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بانا الجسم المطلق والمعين بانا حضوصيته الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها ومنها من التلول والوهاد اجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب غاربته عنها كالرياح والامطار والسيول فانها تم بالوبون من الارض ثم ان اليوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فهو باق على شكل الارض على ذلك الاستلزام المقتضي لتلك التضاريس فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي تلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل العسري المانع من الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الموجبة مقتضية لشئ وما يمنع من حصول ذلك الشئ وقد قلتم اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا بكيفية محافظة لذلك الشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول لجواز ان يكون ذو خليته طبعها لكن لما انال القاسر الشكل ثم زال الكيفية صارت الكيفية حافظة الشكل العسري وما نعة فيما لقسر عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك ثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها تقاريز تكون الكواكب فيها مختلفة بالمقادير اذ هي متساوية لمقابير الكواكب المختلفة الا قدرا لما فيها تلك التقاريز وبالجملة ايضا لان

الاقدم سوراخ شدت ع

تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون اخر وكذا النقم مختلف جانباه بارتفاع وانخفاض فقد اختلف محل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى الطبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية يقتضي كريته شكلا لكن اتصلت به صورة اخرى فاوزنت عنها كرة اخرى يختلفها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة او نقم مختلف الجنس فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد ولا اختلاف هنا فاستعدادات مادته واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسايط مستندا الى اسباب عود الى الفواعل كما جاز استناده الى الامور العود الى القوابل بل لكون ينافي عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب التدويرية وخارج المركز وهو حق وانما ذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانما جاز ان يقبل الفلك صورة مقتضية هي مبادي افعال مختلفة جاز في سايرالبسايط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وما يدفع الاول جميع استحالته فان صورا لعناصر باقية في المركب وتدخل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة نوعية مفروضة في البسيط توقع واحدة مادة واحدة فلا يقتضي الا شكلا مستديرا لما انها ان كانت بسيطة فمحلها الكل لاعضاء عندهم نعم اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها الكل كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسايط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض منها ناسبا للبعض من اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة والا فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك ويجب بانا لا نعلم ان القوى الصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانا يلزم ذلك لو كان معنى القوى في المركب محلها في واحد واحد وكذلك لا نعم انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانا يلزم كون كذلك لو كان معنى القوى المركبة في المركب معنا واحدا في واحد من واحد وذلك مما لا معنى له لان المكان الواحد لا يتصور وجوده لا بمقدار معين كما مر اشارة اليه والاشارة الحسية فانه يقال الجسم ههنا او هناك ولا نعني بتنقل الجسم عنه والا يه ولانه يقدر به نصف ذلك شديد في العزة ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شئ من الامور المذكورة للمعدم المحض ويكون الجواب بان مقصد المحرك في الحركات الطبيعية اما الانتقال فالمركز

بجملتها او تداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن و يتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين
بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد و هو موجود لزم من تمكن الجسم الذي في المكان
تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه و تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم
في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الماديين المادة لان تجويزه يؤدي
الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام و
يلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن و يتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في
ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشاء
امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا
كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة
او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول و
العرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان
بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتصور فى احدهما شئ
خال عن الاخر ولا يكون فيهما اعظم من احدهما فقط و ذلك هو التداخل و بان ما له حجم و عظم اذا لاقى نظيره
في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام
والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا و
كذلك الصورة الجسمية بان انقسامها لما فيها من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع
التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس اعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له
عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل
في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك العقل في
ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد ليتشكك
في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول فيه نظر لان
للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اثبتنا الدليل على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد
القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان
ليس مقبولا بل محمولا على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة وههنا

وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان
الى مكان فيلزم ان يكون له مكان وينقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو مح لما مر في
ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا
للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون
خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا
للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشئ مناف لذلك الشئ اقول يمكن الجواب بانا
نختار ان البعد قابل للحركة الاينية و يمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل
الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان
وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب
ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده
عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان
البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل
من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل وانما يعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من
تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين
واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في
ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد
المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام
اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي
والا لتضادت احكام جسم واحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة
ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به
مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون
في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا اشتباه ويلزم ان يكون ساكنا
لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او نفسها
واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن منها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في
الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك

بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا .. يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها
حقيقة ما لابسه لعين يتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول لكن اذا
سلم لزوم ان يكون الانسان المحفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من
بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري
اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا و ذلك
سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل اخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع
بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه
جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها فالقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه
مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي
وطبعه لكان في مكان وقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك و بنوا
عليه اثبات المكان الطبيعي فها هم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له
مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل يقول كيف لا يكون للمحدد مكان فان الحركة الوضعية التي
لا يقتضي تبدل المكان انما يعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض
لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان وهما منتقلة من مكان الى اخر وكذلك
جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية
ليس لها انتقاله من مكان الى مكان اخر لم يكن القمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله
الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى اخر مع ثبوت هذه الحالة
لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ويستبدله بسبب حركته الوضعية مكانا باخر كان المحدد كله
في مكان مركب من امكنة اجزائه فيجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد يقال انهم ان
يخصصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها المكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان
يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة
بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل
اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها عن مكان
الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر
المسكن في الهواء فلاء الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان

المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد
المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي
يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي بطبعه ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجودة حال
ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف
المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون
موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا
الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها
ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان مالى له فيجب ان يكونا متساويين
واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صحيفة رقيقة كان السطح
المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصحيفة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط
بالصحيفة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي
هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا زق الماء المملو منه اذا صب منه بعضه كان ذلك
الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء
والمكان اعني السطح الباطن بحاله ومنها ان المتمكن مالى لمكانه منطبق عليه كما مر انفا ولا يتصور ذلك
الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان
المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا
بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة
بان معنى كونه ماليا له انه لا يوجد شئ من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظ ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه
بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل
القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله
وعليه المص والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء ولا لتساوت حركة
المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبته زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون
زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة
انا نفرض حركة جسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم يفرض حركة ذلك
الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات

لم يعرض حركته بتلك القوة فى مساواة الرقيق قيل ما من الملاء الاول بحيث يكون نسبته معاوقة الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اى يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة فى الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اخذت المسافة والمحرك و القوة المحركة لم يكن السرعة والبطؤ اعنى قلة الزمان وكثرته لاجل قلة المعاوق وكثرتها فيلزم تساوى زمان حركة ذى المعاوق اعنى الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعنى الخلاء واعترض عليه بانا لا نسلم امكان قوام يكون نسبته زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يكون اذا لم يفته القوام فى مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد فى تلك المراتب قوام على نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم الانتهاء واوسع فلا يجوز ان ينتهى المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه ويجوز بتقدم الاحتمال المذكور اعنى ان لا يوجد معاوق تكون على نسبته المذكورة ولو سلم عدم التوقف فيه فلا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من السببين المقداريين والثانية من السببين العددية وقد بين اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار ما نسبة لا توجد تلك النسبة بين السببين العددية وانما قلنا لا يجوز اما ان يكون ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء فى زمان لا يمكن فان امكن تعقل بعض من زمان الحركة فى الملاء الغليظ كساعة مثلا فى المثال المفروض بانا نفرض الحركة والباقى كمتوسط حاصلات بانا نعاوق الملاء الغليظ فى زمان حركة الملاء الرقيق فى المثال المفروض بينى ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وستة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذا لفرض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذى بانا نعاوقه عشر الزمان الذى بانا نعاوق الملاء الغليظ فاذن زمان الحركة بنفسها ليست ساعة بل اقل منها بكثير وان لم يمكن تعقل بعض من زمان الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون فى زمان وقد اعترض بان الحركة بدون معاوقة من الملاء فى زمان لا يمكن فقد اعترض باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعنى الحركة فى الخلاء على الوجه المذكور اعنى كونها فى زمان وانى لكم الاعتراض اذ ربما يختار بعض المتأخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها ليست مدعى زمانا ونسبة المعاوقة زمانا فيجتمع بهما واحدة المعاوقة ويتحقق باحدهما فاقة تماما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد اضافيا من يكون الحركة لا مع المعاوق مستدعيته لزمان والاجسم مع كونه ملحوظا فى التحقيق وعالما للتدقيق انما اطلق وقال المعترض بالمعنى الذى فهمه بعد ما اكثر هاتى محل المنع ولم يقنع انه

زمان فانا نفرض حركة اخرى بسطع تلك المسافة فى مضعف ذلك الزمان وفى ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كان الحركة بضعفانية اى مضاعفة عن شعور وارادة من يحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بان تحمل ساذجة حدها نهاية ويضعف عنها الميل بحيث فى ذلك الحد مر تب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعته او مقسرة احتاجت فى تحديد حالها من السرعة والبطؤ الى معاوق وذلك لان الطبيعية لا تنهاها ولا شعور بطالب المادة و غير ما هى يمكن استدادها الى الحدود المختلفة الى نهاية غير متناهية كاد يحصل الا فى عنبر زمان الوامكن وانا لم يمكن فلم يمكن فى ذلك فاحتاجت الحركة الما يحدد حالها وكذلك القاسرة كانت عنه لان المفروض اتحاده فلا بد بين المؤثر معاوق المتحرك فى تأثيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء احدى الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما فى المسافة من الاجسام نجيب اختاره فيه رقة ومثل ظله كالهواء والماء متفاوت حدود الحركة سرعة وبطؤا وانما يكون الخارج بانه كما يكون ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى امرا ويقتضى ما يعاوقه عن اقتضاء ذلك بل هما الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارج والداخل ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع تركبهما معاوق خارجى فتبين امتناع وجود اتحاده وتارة على وجوه معاوق داخل فاثبتوا به ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا بعد ما يحدد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها ليست شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما من سرعة ما وبين سرعة ما وبين سرعة ما نسبة عددية ومالا نسبة له لا نسبة عددى شيئا اصلا وانما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان نسبته عددى ما لانا لو وجدنا لا بد من السرعة والبطؤ فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى مضعف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت كالحالة اسرع او ابطأ من الغير وبتلك المقدمة وكانت مع حدين السرعة والبطؤ حين فرضنا كلا مع حد منهما هف والحاصل ان الله بحيث الدليل اما حدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعى ان بتلك الحركتين لا يكون ما على حد ما من السرعة و البطؤ لاجل المعاوق فاذا فرض الحركة مفردة عن المعاوق كان ما فرضنا الحركة مفردة عن السرعة والبطؤ ثم يضم الى الثانى ان الحركة بنفسها ليست ذى حد ما غير موجود ما ولا وجود لكلية ذى شئ الا فى ضمن جزئيه ذى شئ من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها ليست ذى زمانا ليس كذلك بل معناه ان الحركة مستغنية بنفسها ليست ذى زمانا اى من غير ان يكون المعاوقة دخل فى ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها فى الاستدعاء ليست ذى زمانا اى ذى زمان ما اخر وهذا المعنى لا يقتضى ان يكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان والاجسم مع كونه ملحوظا فى التحقيق وعالما للتدقيق انما اطلق وقال المعترض بالمعنى الذى فهمه بعد ما اكثر هاتى محل المنع ولم يقنع انه

وسبب المعاوق زمانا اخر معناه ان الحركة اذا قام بكون مع المعاوق ذى نسبة زمانا ما

التفاوت ٣

الحركة ٣

تحريك بتوسط واحدة وكذلك القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تتفاوت فيه لان المفروض

ان اراد ان التفاوت فى الحركات الثلث المفروضة فى الدليل المذكور لا تتفاوت فيه ٣

مبنى الدليل وباطله ينهدم ببيانه على ما مر تقريره مشروحا واما اللنوع وبنى ان قوله وكذلك القاسرة لا تتفاوت فيه ٣ فلو كان المحدود هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤا فى تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوقة يقتضى قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطؤ وهو محفوظ فى الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسرة لا تتفاوت فى سائر الحركات القسرية ايضم فلو كان هو المحدود لزم ان لا يكون فى الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك خلاف المطلوب وكذا الكلام فى قوله وكذلك القابل الحركة اعنى الجسم المتحرك لا تتفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المتحرك فى تأثيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء احدى الحركة ايضم فان ذلك الامر لا يلزم ان يكون معاوقا قابل يبقى على ذلك الامر الاخر والميل قال المصنف خرج الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حدة ما من السرعة والبطؤ فالمراد من السرعة والبطؤ هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة و الضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة اذا هو سرعة المشى بالقياس الى مشى هو بطيء هو كيفية بطؤا بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة متفقة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت مبتدئ جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها متقدما لعدم الاولوية فاقتضتا ولا امر ايشتد ويضعف بحسب اختلاف احيان ذى الطبيعة فى الكم اعنى الصغر والكبر والكيف اعنى الكثافة والتخلخل او الوضع اعنى انه يمانع الاجزاء وانتقالها او عينه لذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح فى ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل وان سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للحركة فى تأثيره فلا نسلم انه قوام ما فى المسافة من الاجسام لم لا يجوز ذلك بكون ما اخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه فى الحركة قوة المغناطيس ويستتبع فى الحركة بحيث بتاعد عن المقنا طيس لو سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يكون ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشئ لا يكون ان يقتضى امرا ويقتضى ما يعاوقه عن اقتضاء ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس واحدهما يقتضى الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير فانه يسقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا تقتضى

فيها المعاوق الغير الخارج فاما لم يكن هناك معاوق خارج ايضم وذلك لتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع يتوجه على المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن يمتنع ان يحدد احد المعاوقين كافى تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجى اعنى على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخل يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع فى التحقيق منع لقوله وكذلك القابل اعنى الجسم المتحرك لا تتفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر انفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخل اعنى على مر الميل الطبيعى لان الخارجى فى قيام ما فى المسافة كاف فى تحقق حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلوب لا يمكن بالحركة الطبيعية بنظهر مطلوب قوله ولا لجواز ذلك

مبدأ ٣

استدلت الحكماء بها تين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود الميل الطبيعى فى الاجسام التى يقبل الحركة القسرية ونعم من زعم ان معناه ان الحركة بما هيتها تقتضى قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضى الحركة لذاتها زمانا ما بعينها والا للجاز وقوع الحركة فى نصف ذلك الزمان وهو بطل لان نصف ذلك الحركة واقع فى نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هى حركة لا يستدعى الا زمانا ما مطلقا وسائر مطلقة وانما اللعين الزمان فهو لاحد المعينين من السرعة والبطؤ وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو فى ان الحركة المخصوصة المعرفة فى الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزءا موجودا فى الخارج وامكان انفكاكها ولو بحسب الوهم لا يكفى فى هذا المقصود لو بين ان وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان الذى فرضناه انما يقتضيه بما هيتها الحركة فكون بحسب نفس الامر وان له بيان ذلك اى شئ كان وقوعها فى ذلك الجزء انما يصح ان يتوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة فى ذلك الجزء وانما يحسب نفس الامر فكلا بل ان بطال الزمان الذى يقتضيه بما هيتها الحركة فلا يعقل الا بالفعل بأن لا يتوهم كيف يقع الحركة المحققة فى جزء وهو من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على توهم الجزء الذى لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذى فرضنا انه يقتضيه ما هيته الحركة زمان وظاهر جلى من اجزاء الحركة الواقعة فيه ذلك الجزء ايضم حركة واقعة فى جزء من اجزاء المسافة وهو فى نفسه ايضم مسافة فيحكم بان ما هيته الحركة من حيث هى مسافة لا تقع الا فى جزء ما من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضى الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل يقتضى طبق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كلا واحد منها مقدد للمتحرك الاينى الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه كما مر والجهة مقصد للمتحرك لا بل الوصول اليها

او القريب منها ولان كل واحد منهما مقصد كالاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة مطلق الامتداد الحاصل في ما فوق الاشارة وليست منفسمة في ما فوق الاشارة كما ذكر من انه مطلق الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسمة اصلا فيكون نقطة او منقسمة في امتداد واحد فيكون خطا او في امتدادين اخرين فيكون سطحا فطرفا الامتداد بالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فتحريك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة المحصول اليها او القريب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا مستديرتين اقول انه لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي يكون قائمة به بل تحركه بها حركته واما حركته الى جهات يقوم بالجسم لا اخر وحركة الجسم الاخر الى جهات يقوم به فانه ممتنع عنها واستدار الجهتين الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الخط المحدد لهما وفرضه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محورا فان جهته اليمين من الانسان مثلا انما يبتدئ بتبدأ له لانه هو المطوي والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي القوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي القوى جانبيه الى اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة المحسوسة فيها وبالاشارة اشارة الى الاستدلال على كون الجهة اوامر وجوداظ وضع فانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما تقدم ان الفرق بين المكان والجهة مناط قوله مقصودة بالحركة للمحصول اليها وان الصولجان يقرب وصولا اليها اقرب منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما انما يتناهى الجهة على تعيين هتم يبتدأ بالعرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وتتم لا يبتدأ فيهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى الشرق مثلا يكون الشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس يمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يبتدئان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه مرتحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان لا يتغيران بالعرض والجهات المتقومة بالعرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منه جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امور عامي وخاص اما العامي فهو ان الانسان يحيط به ضيان عليهما اليمان وظهر وبطن وامام وقدام فالجهات الذي هو اقوى فيها الغالب يسمى بيتا وما يقابله نسيانا وما يحاذي وجهه واليمر كثر بالطبع وهناك حاستا الابصار يسمى قدام ما يقابله خلفا

المعين ٣

بالطبع ٣

وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا والعالم لم يكن عندهم سوى ما ذكر وفقوا وهلهم على هذه الجهات الستة واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا ثم عموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء مقارنة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان يكون بالجسم يمكن ان يفرض فيه امتدادات ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم والكل اجزاء منها طرفان فلكل جسم جهات ثلاث ثلاثة ازيد بعضها عن بعض بتوقف على اعتبار الاجزاء القابلة في الجسم وطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حيث هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار تخنن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الامتدادات على تمام فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها والاشكال انما يلزم بعض الامتدادات على بعض ما لا يجب اعتبار الجهة فان لم تكن الجهات غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

الفصل الثاني في الاجسام وهي ممكنة ملكيتها هي الافلاك لما بينا ان الكواكب وعنصرية هي العناصر لما بينا من المواليد الثلثة اعني المعدنيات والنباتيات والحيوانات واما الفلكية فالكلية منها اعني الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر تشفه واحدة منها تعين كوكب ولذلك يسمى الفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك هي الفلك الاعظم وتشفه فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهو فاسد لان الافلاك هي التي لم يجز وان يكون قال منها الا تمام وحدها وان ينظر اذا في جميع الثوابت حركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا تم وحدها وان ينظر اذا في جميع الكواكب حركتها اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة قد وجدوا في جانب الكثرة فلو قطع بجهاتان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير الفلكية كثيرة وجوز المصان يكون الافلاك ثمانية بان يسند الحركة اليومية الى مجموعها الا الى فلك خاص وذلك بان يبطل بها فقط حركة [illegible] كما قال صاحب المحققة لما سمعت هذا من المص قلت فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت وحدها الا ان البروج على محدب فلك زحل ويتعاقب نفس مجموع السبعة بحركتها الكواكب الاولى واخرى بالسابقة فحركتها الحركة الاخرى لكن يشترط ان يفرض ذوات البروج متحركة بالحركة السابعة دون البطيئة لتنقل الثوابت فان من بروج الكواكب ما هو لواحق فاستحسن وانى على تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية بتفصيل اليها الافلاك الكلية على ما علم عليه ما ثم ان احوال تلك الكواكب من السرعة والبطئة والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية

واختلافها وما عداها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها النظام مخصوص بما يدل كل حال الى مثلها بعينها وما يقال من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا يستحق وللضعف لكان يكون لها ميول والانعطاف والوقوف وكالانفطاف حال غيرها بل يكون امر محركها بسيطة في الجهة التي تجرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مذكور للشارح وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مبنية على تلك الاصول يقول ان القادر المختار بحيث ابى ثبته يجوز تلك الافلاك على النظام المشاهد او يقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كما يحتمله ان في الماء يسبح ويطفو ويرجع ويقف ويغيم من غير حاجته الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول ما ذكر فاثبات اللوازم بناء على وجود لازمه ولا يصح لما انا نعلم ان المساوي قد يساويه ما ذا لا ضرورة ولا برهان على استلزام ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكر فانا لم نسبق الى اذهاننا ان منشأ ان عدم الاطلاع على سائل هذا العلم [illegible] كذلك فان اكثر مقدمات حس سيتة يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الحدسية التي لا يتطرق اليها شايبة اشتباه مثله مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال فيها كما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثله على تقدير ثبوت القادر المختار يجوزان يسوده القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوزان يسود ويبيض وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسيارها لعلها يجوزان يكون لحدوث كل من اليومين مقتضيا والاخر ظلما وتجرك النيرين على مركز يها بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حال التي الخسوف والكسوف لعلها التعلم وذلك انا كانا نامين وما يلوهما في قدرهما اذا كانا غير نامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع تمام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكرمن استفادة القمر ضوءه من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم

بان ان البيت بعد غروبي عنا عنه لم يصر انا ساد فضاء محققين في العلوم الاطيته والهندسية مع ان القائل المختار يجوز ان يمحيها كلها كذلك بحسب العادة بل على تقدير ان يكون المدبر موجبا يجوز ان يخترع وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائل بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شرح القادحين في الفصل وغاية والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من مصدري المصنفين كتبهم بانا هو بطريق التسامح بالنسبة للفلسفة وليس في ذلك امر اواجب بل يمكن اثباته من غير ابتناء عليه فان المذكور فيه بعضه من مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضها مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل يلزم بحسب المثل على نقطة مشتركة وكذا مستوى هم عيزان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وعطارد [illegible] الترتيب على النظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم حركة من الكواكب وان يكون الشمس وسطا في النظم والترتيب بمنزلة شمة القلب بين ما يبعد عنها الا بعاد المذكورة عما عين المدبر في بعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس في السرعة والبطؤ ما بناء على اصل الخارج وما بناء على اصل الندور من غير رجوع بالحدها ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما كون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكروه واما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجه الاخر فلا يتصور التوقف ولكني بهم فضلا انهم يجيلون من الوجوه الممكنة ما يضبط بها حوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب وتصالات بعضها مع بعض في كل وقت اراده وبهيئة مطابقة تحقق منها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الاطلاع على سطوح الرخامات شهد بان هذا الشيء عجاب واثنى عليهم بانشاء مستطاب تداويرها المراكز وبالجوج اربعة وعشرون اقول فيه نظر اما اولا فلانه ان صح فان الافلاك الجزئية انما يكون تداويرها خارجة المراكز وهذا خطاء فان من الافلاك الجزئية ما تعتبر جزئها وما يلوها فلا يكون موافقا المركز وامثالنا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يبقى الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تداويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكا ان خارج المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية والمقعر فلكان اخران موافقا المركز على ما مر عند الافلاك الجزئية

فلكان ٢

والتربيع والثلث والقاسلة وبين ما لا يسعد عنها ٢ اقل الابعاد المذكورة ٢

بصير ستة عشر هي مع الافلاك الكلية الستة يرتقي الى جملته وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعل الكرة المحيطة بالمايل فلكا برأسه بل جعل وهما مع المايل فلكا واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة المجموعين كانت تلك الكرة خارجة من الفلك كالمتممات غير معدودة في عدد الافلاك فكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة حيروا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك المثل ويسمى بالمجوهر ايضا محدد تحاس لمتعرف فلك عطارد ومتعرف لمحدب الفلك الثاني من افلاكه و يسمى بالفلك المايل فتلك الكرة يجب ان يعد في الافلاك وليس فلكا كليا والا كان المايل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف وبضع وعشرين اي اثنين وعشرين وستة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعدنوا سماءها طولا وعرضا واماعيرا لمرصودة من الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك بامرها اسايطا والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات كلها مختلفة فيقبل الفلك لا بالعلاك و قد بين في موضعه ان الجهة انما تختلف بالفلك وغير نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسايط متحاذية بحيث يكون تلك البسايط مجتمعة معلقا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التاليف مستاوية البعد عن مركز العالم وينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان المتوسطة الجملة من النار على الاستدارة مثلا يتحرك حركة تخرجها عن مكانه فيكون حركة مستقيمة اصطلاحا عند من جسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه يتحرك على الاستدارة والحركة الجوالة ونظائرها فانا نسمي مستديرة لغة لا اصطلاحا قلنا الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون سايرالجهات فانا تحرك نحو الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دايرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحدد هما قيل فان سلم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لانا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان يتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم حينئذ ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لانا بالفلك على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه لو ثبت بساطة افلاك

المحدد للجهات بساطتها في الفلك الاعظم دون سايرالافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الانفعالية اي الحرارة والبرودة والانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشا للفعل والانفعال لكون الفعل فيها الا ان بين اعني الحرارة والبرودة تاظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعليتين قالوا الفلك لا يحدد ولا يبرد لان هاتين الكيفيتين بسببان لمجاهما سايله صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لا تتناوله على تحديد الجهات بخصوص التحدد والا يلم الافلاك البامية والجهة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها سايل مستديرة فلا يكون فيها سايل مستقيم لتنافيهما لان السيل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهته والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد جمع بين المتنافيين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في الجملة فانها يتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي عينها مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نم ان الحرارة والبرودة يوجبان تحلهما سايله صاعدا وهابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة ونقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدت في الافلاك لتوجب المعلول عليها قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها بوجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والتاثير عن الحرارة والبرودة تلك مادة الفلك لا يقبلها وان كانا مقتضيين لها قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته وهي عايقة لكن هنا لكن لانها بسيطة والتالي بط والا لكان الاقرب من الفلك ان يحس كرويس اجسام الشمس ولم يظهر من الشموات التخيين في عالمنا هذا الذي يحيل ان تحس الشمس وان السمومات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السمومات لصغاف اصغارها انها هي منها كقطرة في بحر بحري والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فجاز ان لا يحيل مادة الفلك الامرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا توجد حرارته في عالمنا والمحس سلمنا توقع حرارتها قلنا اثر التخيين منها قد لا يصل الينا لكان البطيئة قد لا يزيد ما نفذ له والشموم لا يحس بنفوذ بل الشعاع هي السخنة سما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صغيرة جدا احرقت لاشتمال المنعكس اليها كما قالوا ان المرآة المحرقة قد

ليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة يقتضي تخيينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم وتحيط بسايل العناصر فلو وجب هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية يعاوقها ولا يتنفس معاوقتها للافلاك السخنة جدا فلا قد رها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب لا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي مهربة قبول الاشكال وتركه واليبوسة تركيفية تقتضي عسرها ولا يتصور ذلك القبول والترك سوى كون بعض اجزاء الجسم بحيث لا يابى الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت استناعها على الافلاك واجيب لكم قد عرفتم المنع ايضا ولو ازمها اي خاليه عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخاخل والتكاثف لا لازمم منها الحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما سيشافهه لانه لا يجب عن الاجسام وراء ها من الكواكب حملها اياهم في غير افلاك الاطلس واما العناصر البسيطة فارتفاع كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر كرية وان كان مقتضى طبايعها الكرية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض والماء فظاهر واما الهواء فلان ما لا تدخله المرتفعة اليه يخرجه عن الكرية ولا يخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما وصل اليها بالتدخين واستفيد عدها من مزاجات الكيفيات الانفعالية والانفعالية وجدوا العناصر لا يخ عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما ذيته قابلا لواحد منها فقط ولا يكون بجتماع الاربعة والثلثة فالاثنين الحارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنتين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصر كرية فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض و

كلامهم في هذا المقام مبني على النظام الذي هو اعتبار الحسام التي بليها الابعاد والاجرام والتفتيش عنها لا الاستدلال على البيانات القياسية وضبط لاحتمالات العقلية فان ذلك ما لا سبيل اليه هيهنا قال الامام من حاول حصر البسايط العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يكون الوفاء به فيم الناس لما يحصل بطريق التركيب و التحليل وحدوا تركيب الكاينات مستدا من هذه الاربعة وتحليلها لها منتهيا اليها فهم يجدون ما هذه الاربعة تكونة من تركيب اجسام اخر ولا سبيل الى افادة جزم على ان لا بسيط غيرها ثم على كل تقدير لا يعتبر انتهى كلامه وفيه نظر عليهم اشارة يجوز ان يكون بعض تلك الاربع من الكيفيات الاربع او مشتملا على واحدة منها فقط وما يقال من ان الكم انما يتصور في الكيفيات التي يستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حال رطوبته حارا بل حرارته ليست في الغاية فان رد بما هو من الشديد وغيره فلا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدل منها معدود لانهاية لها فان اثبتم لكل عنصر حد عنصر ليقتضيه

طبيعته زادت العناصر على اربعة ولا لازم الترجيح بلا مرجح اقول عناده ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا البعض احد وعشر عناصر دون بعض اما اذا نفوا الجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا لزوم زيادة العناصر على اربعة لانه يجوز ان يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادته مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادته متشابها غير مختلف لانا نقول هم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها يقلب الى الملاقي والى الغير بوسط وبسايط كل واحد من العناصر الاربعة قد يقلب الى ما يجاوره كما يتقلب النار هواء والعكس والهواء ماء والعكس والماء ارضا والعكس وهو ست صور لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور وقد يتقلب الى غير ما يجاوره بواسطة كما يتقلب النار الى الماء بواسطة الهواء وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد وبوسايط كما يتقلب النار ارضا والعكس وهي اثنتان وعشرون لا غير فالجميع اثنى عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل عليه هذه الانقلابات الجزئية والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المتصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذن تنقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فلهذا الحاجم النافخ على الكير وسد الطرق التي يخلص منها الهواء الجديد ومن قال جاز ان يحصل من ذلك الهواء سخونة قوية يعلى النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة ينضج بدن الحيوان بادنى مقدار منها يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار تلتهب منها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فان الطاس المكبوب على الجمد تركبه قطرات الماء كما هو مشاهد احدث الغرق فقلت القطرات لا يخ عن احد امور ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو خلاف صريح التجربة وليس كذلك لان الماء ليس بصفر وطبعه ولا نه لو كان بالترشيح لكان من الماء الحار ولكانه اكثر مما ظهر فهو باطل للتفوذ في تلك المسامات الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس فذلك الهواء ينقلب الى الماء لمصادفته الطاس الذي هو اشد برودة منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه يجوز ان الهواء اللطيف بالجوار اذا لطيفة مايلة لكن الصغر منها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرقها والقول على الاناء فلما برد الاناء الذي يليه ترائت السخنة من الاجزاء المايلة الصغيرة فكثفت وثقلت فنزلت و اجتمعت على الاناء وهو ايضا باطل لان الهواء اللطيف بالاناء لا يكون اكثر تشتتا على اجزاء اكثر مسايلة لاسيما في الصيف فان حرارة الهواء يجذبها وهو بعد ما يتقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفاذها فلما تاخر فصها واما تاخر زمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على قربه منه فاما ان تبرد الكل دفعة فيلزم نفاذها في مرة واحدة او

التعريف

يتبدل شيئا فشيئا على التساوي فيلزم تفاذها وانقطاعها اذا تواترت وطال بعد النتيجة مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحالة الاولى وعلى الثاني فمتى فرضنا ان كان على بعد منه بلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك ولا يجوز ان يبقى بتلك الاجزاء مدة من غير ان يحاذيها سجدة طبعا فيتجاوز ذلك انا نقول اما اولا فلانه يلزم تخلي من ذلك الامر والثالثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء فحينئذ اذا تحرك الى الاناء اسكان على بعد بيع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى المكان ساكان على بعد الربع وهكذا فلا يتفاوت ولا يتراخى زمنه النزول وثالثا

الاناء ص

بالنقض بوجهين الاول انه ان كان برودة الهواء مقتضيه لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط حينئذ ذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذا الهواء المحيط بذلك الهواء الخ ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهدة يكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء توجب ان يركب الماء على جميع سطح الاناء بل وتوجبه لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن

الاول بان جرم الاناء لصلابته يعتبر تركيبه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه يشتد بها ويحفظها بطبيعتها ولذلك ربما يوجد الاناء الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة بهم اسخن من تلك المائعات خلافا للمذكور لشدة تبرده بمقتضى الهواء المحيط به والماء المضعف تبرده وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة لا الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يعتد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء واما اذا تفتح عنه ويتصل الهواء بالسطح عاد الى عتاده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة الجزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة الكل اذ من الجائز ان يكون للجزء المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه وايضا قد يكون محركي قلل الجبال فيضرب الصر هواء ها يجمد سحابا ثم يلتقي اليها من موضع اخر ولا انفكاك من مجاور مقتضد ثم يرى ذلك السحاب هيطا ثم يمحى ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وعلو من عنها وقد شاهد اهل الساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان بتريد الاناء الجمر ليس اعظم من بتريد الاناء الحديدية اياه في صوم الشتاء بل في المواضع التي يخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد ان قال الشيخ يصير الهواء باردا مكان قبله ويلزم التحكم

يجيء الهواء ص

من يوم للمطر فانه يلزم ان يستمر التبخير والمطر الان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لعلمها بالتفصيل على ما مر انفا في جواب النقض الثاني فلما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث يستلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر وامثاله انقلاب الماء ارضا فعند

العماد

انقلاب الهواء الجارية التي يذهب بحيث يصير حجارة صلدة واما انقلاب الارض ماء فعند ما تحلل الاجساد الصلبة الحجرية منها سيالة بعرت ذلك اصحاب الحيل فلما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط يعلم امكانها بالوسط وسايط فانا نجاوزه لان النار التي عندنا مع مخالطتها بما يتكيف بالبرودة حولتها لمحسوسته ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى المناقشة فيه بانه يجوز ان يكون

بالنوع ص

النار التي عند الفلك مخالفة للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئة من مضوضيته التركيبية لان الجزء النادر الذي فيه بعيد عن الاوضاع بالبتة لانه مشتمل للرطوبة عن مادة الجسم الحار وطبعا واعتبر عليه بانه يجوز ان يكون فناء الرطوبة لان النار انما تفرت في جسم مركب تقصد اخراجها اللطيفة فيبقى ابقاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت تحتاج الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من حاجة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثله لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها و

يجوز ان ص

ليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة والمعترض عليه بانه يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد المادة التي في الرطب لا بسبب الرطوبة وبهذا اذا كان الرطب حارا كالطرفا يسهل اليها سريعا و اجيب بان الرطوبة اذا كان فيه برودة يقتضي عسر استحالته اليها فهي اليابس بيوسته يقتضي هي ايضا عسر استحالة اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب التجربة يشهد بخلاف ذلك وقيل ان رطبة لانا سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فالدليل على ان النار التي في الفلك كذلك لما بقال ما الفرق بين المتلازمين احدهما يجوز ان يكون الحرارة في النار التي بايدينا الاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما يجوز ان يكون الرطوبة المحسوسة فيها الاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث قال عند الاخوجر اجعن الاوضاع دون الثانية لانا نقول المخالطان اذا خلطا يتكسر كل من الكيفيتين وتحصل الكيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كان الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء يجب ان يكون حرارة الضعف من حرارة الهواء الصرفة لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فانه ثبت انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على ذلك بان النار اذا خدت وفارقها سخونتها يكون منها احساس صلبة ارضية يقذف بها السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة يتولد من الادخنة و الابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب وهذا ظاهر قوله وابى باحكامه من ان الصواعق

يشبه الحديد تارة والخاسر تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بهذه من الاجسام في معدنها اشفافة الشفاف ملا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه مضيء على ذلك الشيخ في الشفاء فنقول بالاولى انه لا يضوء الشهب فان الزجاج الملون شفاف اذ لا يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم كيف اورد به والا فهو شعاع البصر والثاني هو شعاع البصر يعني ان النار المصرفة التي هي كرة النار ما سته لمعة ذلك القمر شفافة لانها لا يستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيفة التي بايدينا فقد رض الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة لانها قد يحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعه نفوذ الشعاع البصري فيها ولانا يقع منها ظل كما في خلال المصباح عن مصباح اخر و ما ذلك الا لمنعه نفوذ الشعاع المصباحي وقد يمكن ان يقع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحققوا ان اصل الشبه عجل بتجدد الصرفة لتعذيتها وتكيفها من حالة مائية الطبع فهي ايضا تكون شفافة لانها تاج لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء تقع عن رؤيتها وما قال الشيخ في الاشارات اصل الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ولا يقع لما فيها ظل عن مصباح اخر مقوم النار البتة هي حركة الفلك بدلالة حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلاثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوايل البنيان ذات ذنب يقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا يفارقه نحو مدة ظهورها لها حركة خاصة بطيئة نحو المشرق والشمال وكانت تصغر جرمها وتضعف ضوءها بالتدريج حتى اختفت بعد ثلاثة اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة قدر يح وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكان حركة ذوات الاذناب على موازات المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس يشهى لانها على ما شاهدنا انما يتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك يتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان المنار فاذا تحرك ذلك تحرك ذلك القمر تحرك الممكن فيه بالعرض كحركة السمكة تحرك الماء بحركة كانه باطل والا لزم ان يتحرك سايل العناصر ايضا والتشبيه بحركة السمكة وهم كان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في الحركة المستديرة لها طبيعة واحدة اذ ما يخالط منها مع الهواء عدوها في طبقات الهواء وقوة محركة الكواكب اليها وقيل قد يقتضي صوت بعض الكواكب ان لا يفعل بتاثير التاكل وروى عن الجوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره والهواء حار لان الماء بالتحيين يصير هواء والهواء الجاور لا بد انما ان يحبس برودته لانه ممزوج بالبخر اختلطت به عن الماء طب بشهادة الحس

وقوية ل

الكيفية وفي الصوت ويزيدون ان الامكان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هو مختلط من تلك
الطبايع ومن سايرها بالغالب الظاهر منها وعرض لها عند ملاقات الغيران بين ذلك ما كان كامنا فيها ينقلب ظهورا
للحس بعد ما كان مغلوبا باغيا بيانه عنه لا على انه حدث بل على انه وجد وكان ربما كان باقيا فصير مغلوبا
وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبالجملة فهم زعموا ان اللطيف على سبيل البرد ينزل على سبيل النفوذ من
غير فتح كالماء شاذ فانه انما يتخلل بنفوذ اجزاء نارية فرضت من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان
فانهما يختركان فان للماء شاذ ان يسخن بالجملة لكن الحار نارا يخالطه ويغيره قالوا ان احد هذين الناريين يجب
من داخل الماء والثاني نوري انما ورد عليه من خارجه وان ماء عاهم انه لو كان الحكم باستلزام كون شيء عريا
شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر والشرط المانع عن تقرير الملزوم اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين
فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما والحق على هذا المذهب الاول بيان النارية الكثيرة التي يتفصل عن
خشم الغصا وبقي في ظاهر جرمها وباطنه لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكون
غير محوقة فانها بل لو لم يكن في الغصا الا النارية الباقية بعد التحوية لاستتم التصديق بوجودها بالفعل
فيه ويوجد لا يبرز الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية
التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية النايرة في الزجاج الذائب لكان
قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصلا كما كان بعد البرد ومبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ
فيه والاحساس بما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما تكون لتكسر
الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهر الحس عند السحق والرض فلا يجوز ان يكون هيئة شكله فان قيل
ليس فيها اجزاء نارية لكنها يسخن بدن الحي عند تفاعلها عنه بالخاصية قلنا كان قولنا بانها يسخن بالخاصية
لا بالكيفية وهذا يخالف ما قال به الاطباء واجاب عنه المصنف بان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا يظهر
للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله فانا نضطر منه بهم والا نزمهم ما مر وعلى ربطلان مذهب
الثاني مخمسة امور من المشاهدات الاولى ان السخونة تزيد بحيث ان الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد
العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يكون بفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء الذي
الصلب الذي يماسه مثله ماسة عنيفة تكشيتين يابستين فان المحكوكة فيهما تحس بل يحرق من غير نار
وهو مما يغلب عليها الارضية وكالمخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقشر فيقتضي انحلاله كهواء الكمر
المجاح المنفخ عليه ومنع الهواء الخارج عن الدخول اليه فانه يتسخن لاستحالة ان الحركة الشديدة المفتتة
لقوة القوام والمخلخلة يقتضي السخونة وكالمخلخل وهو الجسم الرطب كالماء والمحرك الذي يحرك

تحريكا شديدا فانه يقتضي بارض التجربة العلماء بعين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستغرق
اي مستحكم الجوف كالقدر مثلا والثاني مفتوح الجوف كالقصعة والمساواة
الاول فيهما ظاهر فان كان
التسخين بنفوذ النار وفشوها في الجوانب بحيث ان الذي في المتخلل قبل الاخر على استمرار القوانين
لسهولة النفوذ فيه دخلا الاخر والحس لا يدرك ذلك الثاني لان الاناء المضموم المفتوح يجب على تقدير هذا
المذهب ان يمنع عن تسخين ما فيه فيتخيلا بانا لا متناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به
منه اذ التداخل خارج وليس كذلك الواقع القائم الصيا حتى اذا ملئت ماء وسد بالصيا سدا محكما وضعت على
نار قوية فانها يشق جدا تسخين الماء الذي فيها ولا يعلم صحيح عظيمها الا بعد زمان طويل عن النار وبالعكس
النار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها بدليل على الاستحالة والكون مغلوبا
هذان الاستدلالان موجبهما واحد فالحاسة ان الجسم ان ضعف قوة والاجزاء الباردة لا يتصعد بالطبع
بل ينزل بالطبع كما قاسوا هناك فاذن هي الاستحالة ثم تختلف الانزجة في الاعتدال بحسب قربها وبعدها من
الاعتدال قالوا ان العناصر المتقدمة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقر ترتب على
كيفية وحدانية صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدإ الذي هو احد طرفي المزاج فاستحقت استعدادها
ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويعصرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت بسرعة الى
الافراق بمقتضى طبايعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال
الانزجة بالقرب والبعد معتبرة الى الاعتدال فيتفاوت محالها الى الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة
فتفاوت الصور المفاضة عليها بالاولى والثانية لكان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف
الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة له ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة
استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف و
اشد بالمبدإ الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان اشخاص الانزجة غير متناهية لان التركيب
الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية وبحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات
مزاج دون مزاج له طرفا افراط وتفريط اذ خرج عنه لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسب
اثاره وغاياته المتطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوز الى ما يليه اذ ليس افراد نوع من
كالانسان مثلا على المزاج منه متساوية في الحدة وسايرالكيفيات كيف والشخص الواحد تتفاوت مزاجه
في الكيفيات المتقابلة بحسب اسباب المخالفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي
افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على كالا يتناهى من
الانزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل

زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل
ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان
الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز فلم يكن مزاج انسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالثعلب مثلا
فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في سايرالكيفيات وهي على الانزجة تسعة
لان مقادير الكيفيات المتضادة في المزج ان كانت متساوية تسمى المعتدل والا فهو غير المعتدل
وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في
الحرارة فقط والرطوبة فقط او اليبوسة فقط والبرودة فقط واما خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين
ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة واليبوسة او في
البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فتكون الجميع
تسعة والمعتدل لا يكون وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متساقة منه فلا
يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لاستناع ان يغلب بعض من الاجزاء المتساوية بعضا اذ المقاومة بعضها او
طبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق فتبطل
حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي حركة لا نحو مركز من كيفية الى اخرى فلا يحصل بها المزاج
لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد تحققها وما يجب بانه يمتنع اجتماع الاجزاء
لاسباب خارجية بحيث يكون الدالة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والدالة الى السفل
كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة
فيحصل المزاج بناء على انعدام بعد وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع
قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي كابد له من مقتضى سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء وغير
محتضر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان
كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسايطه للزم الترجيح من
غير مرجح ولا مكانا اخر غيره ولا يلزم الخلاء بتبدل الحد وشكل المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة
نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسايطه ويلزم لزوم الخلاء بتبدل حد وشكل المركب لم لجاز ان يكون
مكانه مكانا طبيعيا للمركب اخر به مطلق المركب عندهم قوام وان كان كل واحد من افراده حادثا كما من
او مكانا تسير البعض البسايط قد شغله بالتخلخل فتصير الصفرة الخاوية وايضا يجوز ان مكانه الطبيعي
حيث تفرق جوهره وقد يجاب عن ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على استحالة وجود
مركب يتساوى جميع بسايطه لاعلى امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته كالاول اعني الحرارة و

هذا صلح الثاني دون الاول والمراد بالمعتدل

البرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم يخصر الخارج عن الاعتدال في
الاقسام الثلثة المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية
ويكون هيولاه بسايطه متفاوتة بحسب تفاوت نسبتي الحار والوضع او بغير ذلك كتفاوت تباعدها
من امكنتها الطبيعية على ما مر بنا نقلناه من كلام المصنف وقد يطلق المعتدل على ما تتحصل عليه من
كيفيات العناصر وكيفياتها البسيط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون تأليفه شاذا ان
الاندراة للاقدام وشان الاديب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة
البرودة والمعتدل بالمعنى الثالث الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل
الفرضي والتطبيقي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة ويغير المعتدل
بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون
اخر ما ينبغي او اربعة او ارطب او ايبس فقوله وهو ستة اقسام اي على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على
ما ذكروا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام الستة تقتضيها بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي
من غير ترجيح البرهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية
بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل
على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض ابن الكبابتي في شرح المنخب بان الحصر يدل على ان المعنى
الثاني يكيفيتين متضادتين ممكن بان يريد الحرارة والبرودة جميعا على القلة نادرا ويرد بالمنع نعم
او نصفه عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين وما
كان الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخر وههنا على قدر الا يدرك لاحد
الاخر فاذا جاوز ذلك الخارج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث كيفيات او بالكيفيات
الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة و
النقصان والثاني اثنا عشر وهي ستة لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او
مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه
ستة يضرب في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاول مع نقصان الثانية
وبالعكس الثالثة اثنان وثلثون منها لان الخارج اما بالحرارة مع البرودة او الرطوبة او مع البرودة و
اليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة يضرب في ثمان
حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين فتقطا
كل نوع زيادة الاخرين والرابع ستة عشر منها على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع

او نقصانا الا الاخريين فهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لاثنتة وستون على ما ذكرنا فالمخرج فانه حصل اقسام الخرج بكيفيتين ثمانية عشر الاربعة وعشرين على ما ذكرناه وقال المركب الثاني من الكيفيات الاربع ستة فهي في كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخرج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احديهما وبالنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيبقى الى ثمانية عشر فكذلك حصل اقسام الخرج من الكيفيات الاربع حسته لاستة عشر على ما ذكرنا وقال ان كان الخرج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخرج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان والخرج اما ان يكون الزيادة في كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه حسته وذلك خطه ضه لانا لما اعتبرنا في الخرج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذلك اعتبرنا ذلك في الخرج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخرج بكيفيتين وكذلك في الخرج بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك ستة اقسام من الاول واحد عشر فتعاسر من الثاني وواجب بان الاعتدال الكلي في المزاج سنى على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللذيق بحال المركبين يكون مثلا حارا في صفف يبوسته وعلوبته ضعف برودته ونسبته فهذه نسبته ما دامت يكون مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون باجزاء الحار مثلا عشرين والبارد عشرة او الحار ثلثين والبارد خمسة عشر الى غير ذلك مما يعرض بين تلك النسبة وما امكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحار في ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كما طرأ مزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحار اقل من الضعف فيكون البارد مما ينبغي او اكثر فيكون الحار مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبعي ثمانية كالخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث

في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام وابطل البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب ان تكون متناهية فرض له حيز بازاء جميعه فتكون بازاء جميعه متناهية بمثله مع فرض مقدار غير حيزه بعينه جميع ما يوجد بعد حيزه متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه كان محالا فوجود غير متناه يكون محالا واعلم قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه مع فرض مقدار غير حيزه بعينه فهو فرض خطا غير متناه ايضا بعد مبدء

سبد ذلك الخط بذراع مثلا ثم يطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزايد وهو ظاهر واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والا ولذا بد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير كلا تناهيهما فيكون كلا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولنحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب نقصان الثاني به هذا هو برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتد عشرة اذرع وكان بعد ما بينهما عشر اذرع اذا امتد عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما عشرين ذراعا وهكذا فاذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبتها الى بعد ما بينهما ولاستحالة ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزمان يكون نسبة المنتهى اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المنتهى هو اعني البعد الاول وهو ذراع بما فرض كنسبة غير المنتهى اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المنتهى هو اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد مثل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد العائم بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اعني اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لان البعد بينهما الذي هو وتر محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل يفرض محيط دايرة وتقسيمه ستة اقسام متساوية وتصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدايرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقادير لها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة يفرض على سطح يحيط به دايرة اربع قوايم وقد تسمت ههنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة يحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتداد هما وذلك انه اذا وصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المضلعين بخط مستقيم بحيث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث

مساوية لقائمتين وقد كان احديهما اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المضلعين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث ستة وجهات يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما ثمانية عشر ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ثمانمائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ايضا غير محصورا بالتناهي وتقاطعا فيلزم منه ان يكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال وجب كون الانفراج متناهيا وجب ان يكون الامتداد ايضا غير متناهيا فيكون الابعاد ايضا غير متناهية لان الفرض في امتداد هما بقدر الابعاد. اقول لا يخفى على المتامل ان كلام القائل الاول مما لا يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين وايجاب التقارب بينهما انما يصح ان لو تعتبر الزاوية بانها يعتدل وتلقى قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لم يعتبر فالمساواة تم وانه بالبرهان السلمي وهو ان يقال نفرض خطين يفرجان كساقي مثلث بحيث لا يكون البعد بينهما اقل مما هو فيما فوق ذراعا ولا اكثر من ذراعين ونعلم بانهما ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اما بينه منه بالبرهان الترسي فنقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل الا على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يعتد بها بالمساواة ولا اشار فيه الى القيود التي لا بد منها وايضا واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المصنف ثالثها انا نبدل على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات ومن جهتين ولا بد لنا على امتناعه في جهة واحدة ولا وجه لجعل سلطانه غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول الذين على جميعها ان الاستحالة انما تنتفي من فرض غيرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان لخط الواصل بينهما انما ان يصل بين نقطتين منهما فانهما يتهيان بتينك النقطتين كيف لا وليكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك لخط الواصل وانتفاء القسمة فيه يريد على الوجه الذي اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او مختلفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل بنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون بترجح مختار اذ نسبته للموجب الى الكل على السوا ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والحركة على السما ثبت جوازنا نقل من المعجزات واحوال القيامة وسبق هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها

اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوايها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك ولجيب بان هذه الدلالة انما يصح في حق من يقصر جميع الاجسام و شاهد التباس كل واحد منها بكل واحد منها واما بتقدير ذلك فليس الا لترجم بالغيب في الاخذ بالظن وثانيها انها لو لم تكن متساوية في جميع الاعراض فيكون متساوية في المهية واجيب عنه بانه لم يصح عندنا ان الجواهر الفرد قابل للكثافة الا دخيته وان جرم العقل قابل للصفات المزاجية وبتقدير صحتها يستدل بها على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تع خلق في بدن ابرهيم كيفية عندها يستلذ بمماسة النار كما في الغاغم وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه ارا مستوايها في تمام المهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام بالسر مها متساوية فيه فيكون متساوية في المهية واجيب بان الحصول في الحيز بين ذات الجسم بل حكم من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المتكلم في تلخيص المحصل اعلم ان الدليل على جميع الاجسام مع اختلافها الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع المشتركة فيه ولذلك نقول الكل على انها متماثلة فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع بينها التقسيم حتى وقع كما يقال الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها وبرادهما الطبيعي والمتعلمي والنظام يقول لو تخالفا لتخالفا بما صلا وذلك يوجب تخالف الدواع لا تخالف المدعو وهم من الحذاق المصنفون ان المراد بتماثلها اتحادها في معنى الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة كسندية محته والفضة وقد تفتت بعقلها وذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانا ما كي يحكم الضرورة بانا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا وذواتنا هو بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بدليل ان كان في العوارض والهيئات لا يعني ان الحس يشاهدها فيه لجواز الاعتراض بانه يجوز ان يكون بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا يبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع الاعراض و العرض غير باق وقد بينا هناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرايحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا عتبر النظام قيام الدليل على صحة قولها فاما فالتزم انها لا يبقى زمانين وانما يجدد بتجدد الامثال و قيل انه قال بذلك لانه قال بان لا عدام من المؤثر غير معقول وانه لا صنع للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام ينتفي عند القيامة فلا بدله من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال المصنف من هذا النقل من النظام عنه معتمد عليه فقد قيل انه قال بها حتاج الاجسام الى المؤثر حال البقاء وذهب هم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر

كذلك لا يتصور الا انها كانت مجتمعة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من
انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات المدركة اى الطعوم والمرئية اى الالوان
والاصوات والمشمومة اى الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس
بشئ ما لا يحس به من غير برهان لا يقتضى النفى والاذكى التسعة وقد نقلوا عن الشيخ ابى الحسن
الاشعرى خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعنى لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن
اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف
بلون معين فانه العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب محالها امتنع خلوه منها قبل الاتصاف
فقلسا عليه ومنع القياس الاول بخلوه كما الكون واللون عن الجامع والقياس الثانى بالفرق بين
الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موجب فى على ما بان الضد ويدل الاتصاف
لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم فى الاصل وقلنا يجوز الخلو بعد
الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل فى امثال هذه المباحث التى يطلب فيها اليقين مستبعد
جدا لانه على تقدير اقامته لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز ان يقال ان الصوت واللون وهو ضرورى
اختلفوا فى ان الاجسام هل هى مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل
المرئى اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرأى الهواء لكنه غير
مرئى لخلوه عنها ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر مجتمعة فى
الجهات تعرى الاجسام مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار
المصنف هذا المذهب وادعى الضرورة فى ذلك واشار الى الجواب عما قالوا فى الهواء من انه غير مرئى لخلوه
عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بتركيبها واستدلت الاشاعرة بانا نرى
الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه بذلك يكون الجسم مركبا من الاجزاء التى لا تتجزى
فلو كان الطول عرضا لكان محل الجزء الواحد لاستحالة تقسيم العرض بالكثرة من محل واحد فلم يحز الموصوف
بالطول بكونه اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل غير قابل للقسمة وهو محال واذا كان الطويل من
الجواهر والطويل مرئى فالجواهر مرئية وضعفوا هذا الاحتجاج بان الاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات
متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان
منتقلا عن احدهما كان متحركا والا لكان ساكنا وكل منهما حادث وهو ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها
انها يقتضى المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان
يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا يستدعى زمانا حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق

بالغير سبقا زمانيا مسبوقة بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق للمسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد
المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هربنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية
للمسبوقية بالغير انها يقتضى ان يكون لها مسبوقية بالغير فمسلم لكن لا يقتضى حدوث مرتبة الحركة اذ يجوز ان يكون لها اجزاء
متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون مرتبة الحركة قديمة محفوظة
بتعاقب تلك الافراد التى كانت كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها بآخر ان يكون
مجموع الجزئيات مسبوقا بشئ اذ الحكم بالجزئيات على معنى انه لا يوجد جميع الشئ من تلك الجزئيات حق يلزم
انقطاعها بل يكون المهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير وأجيب عنه بما تقدم فى المقدمة
المحذوفة اعنى قولنا الحركة يقتضى ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان مرتبة
الحركة امر يقتضى وجوده تحصيل لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا
شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر الحيثى ومرتبة الحركة لا يحصل الا بما هو فى ايضا مسبوقة بالامر المقتضى
ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضى مسبوقية الكل ومع بان مرتبة الحركة حاصلة فى كل واحد من الامر المقتضى و
الامر المحصل باقية معها لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة بكل واحد من المقتضى و
المحصل جزئى من جزئيات ماهية الحركة فى محفوظة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المحصل بالمقتضى
الاسبوقية فرد من مرتبة الحركة بغيرها من الاسبوقية المهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال الى
تمام ذلك المقتضى الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئى
لمهية الحركة الموجودة فيه وثانيها ان كل جزئى من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بالعدم اذ الى
فيجتمع عدمات تلك الجزئيات فى الازل فلو وجد ماهية الحركة فى الازل والا لوجد فى ضمن
جزئى من مرتبتها فيجتمع وجود ذلك الجزئى وعدمه معا فى الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل
ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شئ منها
جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا
ترتب منها بخلاف وجود ما فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شئ من اجزاء الازل الا ويقطع فيه
شئ من تلك العدمات التى لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس كذلك اجزاء الازل فانقطاع فى
جانب الماضى فانا وجدنا فى كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك مجئ ولا الان الوهم
قاصر عن ادراك الازل فيتصلب وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بالبطلان السند

المساوى لعنى بقاء الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكر فى المتن من الدلالة على تناهى
جزئيات الحركة والسكون وقولهم ان ما سلم للمعترض من حدوث كل جزء من جزئيات الحركة كان للمستدل
ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوثه ما هيتها فانه سيقيم الدليل على تحيز جزئياتها متناهية وبهاتين
المقدمتين ثبت مدعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث المهيات بوجه يعتد
بمثله لمقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان
مجموع جزئيات ماهية حادثا كانت الماهية ايضا حادثة ثانيهما طريقة التطبيق وقد عرفتها فى بحث ابطال
التسلسل وتقريرها ههنا ان يقال لو كانت حركة ازلية كان لمكان ما فرض جزئى معين منها كحد ودرج معينة
متناهية الى ما لا بداية له جملة واحدة وفرض ايضا جزئيها بعد تلك متناهية كعشرة درجات مثلا
جملة اخرى ثم تطبق الجملتين وينسق الكلام الى ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل
على امتناع ان تنتهى الامور الموجودة معا الى انها طريقة التضايف وتقريرها ان الحركة يجب ان يكون لها
من اجزائها بعض سابقة وبعض مسبوقة ولنجعل هاتين طائفتين كالجزء الاول من الحركة المذكورة وكان تلك
الدورات غير متناهية ولكن لنا ان نأخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك
الدورة التى هى الجزء الاخير فى هذه السلسلة التى لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة
بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف
بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلى كما فى الاجزاء الاخر المذكورة فيكون
عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد فلنفرض تلك حقيقتان يجب تكافؤهما فى
الوجود وتساويهما فى العدد فان يكون بدل كل واحد من احدهما واحد من الاخر فلما ان السكون فلانه
لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلوجود ما يوجد وكل ما يوجد وقديم ممتنع زواله
ما لم لا زال كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب لذاته ضرورة
للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب محتاجا الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف
تأثيره فى ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا فى ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم
فائدة من جهة ما هى هى واستفاد اللازم يستلزم استفادة الملزوم ويكون عدمه محالا وان توقف تأثيره منه
على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك
الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفى صدوره عن الواجب لهما هو شرط او بعض شرط ويلزم الانتهاء
الى ما يجب صدوره عن الواجب بذاته شرطا دفعا للتسلسل فالامور المتجددة معا فلو عدم هذا الصادر

المنتهى اليه عدم الواجب هذا واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم المشروط
ايضا وهكذا الى القديم الذى كلامنا فيه وهو الحط وما يجلد بالذهم فانا لا نفاق والدليل اما الاتفاق
فلان الاجسام عند الحكماء يجتمع فى الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفى العنصريات تتحرك بها حركات
من الاجسام ممتنع عليه الحركة وأما الدليل فقولنا الاجسام اما بسيط فيجب ان يكون كل جزء من البسيط مايلا على
الجزء الاخر فيصح ان يقال بسيان ما يلى جهته وبالعكس وما لا يكون كذلك وما يكون من البسيط فيصح
على ما يطابقها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب اذ لو لم يصح واعترض عليه بوجوه احدها
انا لا نسلم ان السكون امر وجودى بل هو عدم الحركة عما شأنه ان يكون متحركا فانا كان ثابتا للجسم ازلا
جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كما عدم الحدوث اليومية واجيب عن ذلك بان
السكون اعنى حصول الجسم فى الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وما يتازمها
بالعوارض الخارجة فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يعبر عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم
قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم
بقسميه باطل اما اللازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول لئلا
يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والازم الثانى وهو ظاهر واما بطلان القسم الاول فجوابنا بمنع حدوث
السكون وما سيأتى بطلان القسم الثانى بطريق التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نسلم ان القديم لا يستند الى
المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذى يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون
قديما حتى يعود الكلام فيه وقد مر الجواب عن صدوره عن الواجب لذاته لا ان لا يكون عدمه ازليا كعدم حادث مثلا
فانه وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم باستناده فان قيل هذا القدر
الازلى لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعنى عدم الممتنع اما ابتداء واما بواسطة ازلية كان
الوجود الممكن الازلى لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة ازليته قلنا هذا اللازم فيكون
ذلك مستلزما لزوال الواجب اعنى العدم الواجب الذى انتهى اليه استناده فالحدث ملازم لزوال عدم
ظنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلى آخر ممكن من غير ان ينتهى الى عدم
واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك مستلزما لوجود شئ منها
اى جزئيات الحركة والسكون فلا دور ولا يتناهى هذا ما فى بحث ابطال التسلسل وقد عرفت
فى ذلك البحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركة
يمكن ان يكون غير متناهية وفى جزئيات السكون ايضا لم يتجمع فى الوجود وصف كل حادث بالاستناد من
المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع التسلسل

والرابع ايضا دليل اخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اى بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا فى ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدية من الان مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين فى الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اى يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع النزاع فيه بواحد وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما فى العدد والحادث الان مسبوق محض فلا بد ان يكون فى الحوادث الماضية سابق محض والا لزم عدد المسبوقية بواحد فاذن اللواحق متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمتناه اعنى بواحد متناهية ايض فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل يرجع الى التطبيق فى الحقيقة مع ما فيه فى تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان فى الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك فى مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان فى الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذى لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عندنا فالاعراض القائمة بها ايض غير ثابتة عندنا فبعض الاعراض عندنا فى الحيمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعنى الاجسام حادثة ثبت حدوثها اى الاعراض باسرها والماتبين حدوث الاجسام واعراضها اردنا ان نبين اجوبة دلائل القائلين بقدمها تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة توقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوى نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصص بلا مخصص والكلام فى ذلك الامر الحادث و اختصاصه بوقت معين كما فى الحادث الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه فى حدوثها حاصل فى الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اى اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التى يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد الوهم فطلب الترجيح فى تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية فى الامور

العرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا واقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التى قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا فى الاوقات بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه مما بعده لم لا يحتاج الى مرجح فى ذلك الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التى فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم يوجد فى ذلك الوقت وجودها على عدمها حتى حدث وايضا فى الاوقات التى قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا فى الاوقات التى بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات يحتاج الى مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم لحد المحذور دون التوقف على امر اخر مخصص فان الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذى كفى فى وجوده هذا التعلق قديما اذ لو اختص بوقت دون وقت لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لا يتعلق الارادة القديمة تعلقت فى الازل بوجوده معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث كما نقول انه يتوقف وجوده على حصول ذلك الوقت الذى هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه متعلق اخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزم هذا التسلسل فى مقام المنع مع كونه حادثا منهم واما ان نقول ان التعلق امر اعتبارى فلا يحتاج حدوثه الى تأثير لا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجودا كان او عدما يحتاج الى مؤثر يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا للزم ان يكون الحادث اليومى قديما لجريان الدليل بعينه فيه لان الحادث اليومى يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة لا انا نقول اذا سلم جواز التسلسل فى الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسمانى عن المبدا القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما فى الحوادث اليومية فان قيل التسلسل فى الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة تزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدا القديم ما هى مستعدة له وما سوى العالم الجسمانى ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة فى حدوث العالم عليها قلنا لا نم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور فى الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لا مجرد عن المادة وتواليها كل سابق منها شروط للاحق الى ان ينتهى الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسمانى تقرير الدليل الثانى ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذى يصح منه الفعل والتركيب انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار الايجاد

بشئ ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد اولى اليه من تركه فكان بالايجاد يحصل له تلك الاولوية و مستكملا بها فكان بالايجاد بدون ذلك الايجاد ناقصا فى ذاته وهذا نقض فوجب ان يكون المبدا المؤثر فى الاجسام موجبا والموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل نتيجه عليه انه يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايض واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متسابقة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راى الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل فى الحوادث الذى يخالف راى المتكلم والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه بلا مرجح عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اتبعهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار احد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه و لذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا فى هذا التجويز بقدحى العطشان ورغيفى الجائع وطريقى الهارب من السبع مع المساواة فى جميع الجهات التى يتصور الترجيح بها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفى الممكن بلا سبب مرجح مرجح ممتنع ومن ابطلاه كيف ولو جوزناه لانسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اى من غير ذات متصف بالترجيح فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اى مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته الاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى الارادتين دون اخرى فان استند ترجح احدى هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل فى الارادات وان لم يستند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكنه يتعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل والتعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالى عن الغرض عبث والله تعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه تعالى مح لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهية تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذى ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا فى ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ثابت له تعالى اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من امتناع خلوها عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركيبه من المادة والصورة فلا نم ان المادة قديمة واما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نم ايض انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية

قبلية

بعينه يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرضناه معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التى مقدارها هو ايض قديمة وكذلك الجسم الذى هو محل الحركة و الجواب انا لا نم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا يستدعى زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه فى مبحث السبق واقسامه

الفصل الرابع فى الجواهر المجردة المفارقة عن المادة و قد سبق انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه ومايقال من انه لو وجد لشارك البارى تعالى فى التجرد ولزم تركب ذات البارى من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو مح ففساده ظ لان المشاركة فى العوارض سيما فى السلوب والاضافات لا يقتضى التركيب فى الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه نريد بيان الاول منها ان الممكن منحصر فى العرض والجواهر الخمسة اعنى الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن البارى تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه لزم ان يصدر ايض عنه والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات البارى تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا فى ذاته ولا فى صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احديهما هى الصادر الاول فلان كل واحدة منهما يتوقف فى تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها متوقف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما يؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احديهما لكانت سابقة فى تاثيرها على المادة اذ لا سبق لمشروط فى تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق فى تاثيره اى لا سبق لمشروط هو الصورة او النفس فى تاثيره بما فرض لاحقا اعنى المادة على ذلك الامر الذى فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط فى وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة لموضوعه لما مر ولا يجوز ان يكون المشروط فى وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او فى وجوده اى لا سبق لمشروط هو العرض فى وجوده بما فرض لاحقا اعنى الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هى المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اى كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه فى اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير فى عنه باعتبار ان ويل المادة بالمحل ووجد فى بعض النسخ يدل قوله والا لما انتفت قوله ولا لما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله لمشروط اى لمادة لو كانت هى المعلول

لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها الى البارى تعالى والا لزم تقدم اثاره ولا يجوز ان يكون سابقة فى تاثيرها على المادة

فلو كانت هى المؤثر فانها هى القابل فقط فلو كانت هى المعلول الاول

الاول لزم ان يكون سابقة على اعداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان ينتهي اليها اما ابتداء او بوسايط
لاستحالة التسلسل وقد مر ان السابقة عند فاله يكون هي سابقة عليها اقول ويخصص هذا الدليل ان اول صادر عنه تعالى واحد
مستقل بالوجود والتأثير لتجرد العقل لا يكون كذلك لاحتياجه الى الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال به
في الصورة والنفوس والوجود في العرض لان الموثر محتاج الى تاثيره في المؤثر وقد مر ان الامر ان البادي واحد
من جميع الجهات بل هو محتاج بقيد الوحدة ان يتعلق بها ايضا ويجب له خصوصيات متعددة كالوجود المطلق
العارض لوجوده الخاص وكالسلوب هذه الخصوصيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يتغير طالتاثير
فيحدث اثنان كما جوزتم فقد ثبت ان المعلول الاول يجب جهات الاعتبارية على ما رايتم انه واحد من جميع الجهات
فلا يمكن ان الواحد كما يصدر عنه الا الواحد وقد كملنا عليه فيما سبق بل لم يكن فانه تمام ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
وقد مر ايضا انه فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم بل سلم فانه تمام ان الصورة في شخصها محتاجة الى الهيولى
فلم لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول وبل سلم فانه تمام ان الهيولى في شخصها وجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز
ان يكون هي المعلول الاول وما قلتم من انه لا بد من ارتباط المتاثير ونحن لا نرتاب ان الصادر الاول يجب ان يكون علة
لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في صورتها وهو ممتنع
ان يكون الشيء الواحد بالشخص الواحد بالعدد فاعلا معا لانا نقول هذا لا امتناع ثم وقد كملنا على ليله كما مر ولو
سلم فانما هو اذا كان المعلول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة
امر اخر ولو سلم فانما تم لو كما صدر عن الواجب يلزم ان يكون احدا لامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من
صفات الواجب وتمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر
ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وهو جائز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين
فلما الجوهر من غير تزيم محذوف فان قيل هذا الجوهر الممكن لا يجوز ان يكون متغيرا لان المتغير الذات المالي الامكان
هو الجوهر المتدفي الجهة اعني الصورة الجسمية وبتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون مجردا لا عن مكان ولا
يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت بل يكون عقلا وهو المطلوب هنا وكونه مركبا
لا يقدح فيه قلنا لانم ان جزء النفس لا يستقل في التاثير لزم استقلال النفس به فانا نستقله لانا نجوز لا يستلزم
استقلال الكل بجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلم لم
ان المعلول الاول يجب ان يكون موجودا لجوازان يكون واسطة ثم يجوز ان يكون اول ما صدر عنه نفسا ان صح ثم بعده
بواسطة البدن او الهيولى ولو سلم فلم لم يجز ان الاب والام يقصدان بتوليد ولد ما توليد ونهما ويعضد
خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما مر بجوابه فان قيل فيكون مستفيدة من المادة

والثاني

النفس

فالكل

في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني من المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج
الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هذا النفس وقد يكون ايجابها
فاول المرتبة الثانية والالة وقولهم استدارة الحركة يوجب الارادة المستلزمة للتشبيه بالكامل دليل اقنعي على اثبات
العقول وتقرير ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي يفرض اولى بما هو عليه من الوضع في بعض يجب
طبايعها كالاجزاء الطبايع التي للاجزاء المفروضة محتاج فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا
لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما سيعرف فيجوز ان
يكون جميع في طبايعها ميل والمانع يكون علة سوى الحركة المستديرة ثم لم يكن طبايعها الا الميل المستديرة ولما امكن
ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدا يميل طبايعي ومع وجوده الميل المستديرة في الجرم البسيط
يمتنع ان يكون فيه علاقة عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها متقتضية
بذاتها الشيء والما يعوقها عنه ايضا والعائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا
ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستديرة يمتنع وجوده وفي الاجرام الفلكية وذلك لان ما الفيل ميل اصلا
وما فيه ميل لا استدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة والما وجود الميل وعدم العائق فالميل موجود
بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في العالم ميلا
طبايعيا يحركه فلا يكون حركته مترتبة مستندة الى امر خارج عنه وهي ما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون
طبيعية لان الفلك يحركته المستديرة يطلب شيئا ثم يتركه ويطلب وضعا ثم يتركه لا يتصور بدون الارادة
فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختيار من الاغراض وذلك لا يقع الا بشعور وارادة وما الطبع بلا ارادة
فلا يجوز ان يكون طالب الشيء وتاركه والا فان وقتين لا تركه لم لا يجوز ان يكون الحكم بالطبع نفس الحركة
ويكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لان نفس الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب
ذلك الغير فنقول ان يكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المحرك وارادية
يستلزم التشبيه بالكامل اي الذات الق كما لا تها حاصلة بالفعل لان الارادة يقتضي ان يكون المريد مطلوب
مكن الحصول لان طلب الحاصل محال محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون لتجدد
اول الدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافي غضبا هي العالم محالان لانهما مختصان بالجسم الذي
ينفعل ويتغير عن حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا يخرق ولا يلتئم ولا يكون
ولا يفسد ولا يتغير ولا يزيل ولا يتخلخل ولا يتكاثف ولا يستحيل وبالجملة لا يتغير عن حالة الى الغير الا في

اوضاعها الق لا يتصور كون بعضها مماثلا ما وبعضها غير ملايم فنقول الثاني وهو ان يكون المطلوب
معقولا فالطالب اما ان يريد بنيل ذاته او بنيل صفاته او بنيل شيء احدهما والالما كان له تعلق بالمطلوب
وعلى التقديرين الاولين والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينالا في الجملة فيلزم
انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينالا اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هنالك فانه
فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة ممتنع لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي
سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل محال وقوله ويجب الانقطاع
وغير الممكن ممتنع اي طلب غير الممكن ممتنع وارادة الحاصل العقل ما ينال في الجملة والحاصل بالقوة ما
لا ينال الصلا سيما حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فنقول الثالث وهو ان يكون الطالب لنيل
شبه بالمطلوب فلا يجوز ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير مستقر
اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل اخر ويجب ان يتخلل ذلك بتعاقب الافراد لا الى
نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول مشابهات غير متناهية بحصول بالتدريج في
اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا متصفا بالعقل بصفات كمال
غير متناهية يتحرك الفلك لتحصيلها وهو لا يتمكن من القوة الى الفعل ويحصل الاكمل
وضع شبه بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل بل يزول وضع ويحصل اخر فيزول شبه
ويحصل اخر ويحفظ كل منها بتعاقب الافراد كما يجوز ان يكون ذات هذا الواجب لا لم يختلف
الحركات فنقول ان كان عقله ويثبت بذلك بقدر العقول وهو المجتمد خوفا لتوقف على
دليل ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على ولم الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث
بينا احدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكروه وهو فانا لا نم ان طلب المحسوس
لا يكون الا لاحد الجوانب او الدفع فلم لا يجوز ان يكون لهم وتر او التشبيه به او غير ذلك مع المنازعة في
امتناع طلب الخ اي لا نم ان طلب الخ ممتنع وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا يقتضي
امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضي ان يكون بغاية
المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجحا بلا مرجح وما يقال ان ذلك الامر يعود
الى الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا لا فصل بين كيفيتين توا عدهم
وان سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة
عنه الجواز ان يكون جرم الفلك صورة موضوعة لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت

تشبيه

تشبيهات

وليل الثاني على اثبات العقل
من
دليل الثالث على اثبات العقل
وليل الثاني على اثبات العقل
اذ يجوز ان الحركة غير ما
اختص الوضع بالنسبة لا
استلزمه فلم قلتم ان الحركة
ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة
القسرية لا بد فيه من ميل
ميل طبايعي
دليل الثالث على اثبات العقل
ووجوبه

لم يجب تقدم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر لان بمفرض الامر ونفرض انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا من المحوي فاذا وجد المحوي
في داخله انتفى الخلاء الذي داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا حتى نقول انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله
فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل يمكن ان يقال ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة
تلازمهما بمعنى انهما لا يختلفان في شيء ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان في وجوب او امكان فاذا كان احدهما
في ذلك الموضع واجبا او ممكنا امتنع انفكاك الاخر عنه فاذا كان احدهما واجبا في مرتبة كان الاخر ايضا كذلك
غير واجب فيها لعدم انفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا في مرتبة وجب ان يكون الاخر ايضا كذلك ممكنا
وحينئذ نقول ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فاذا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات
لا يختلف ولا يتخلف وكذا الحال في المذكور اعني امكان الخلاء اللازم من فرض امكان العلة في الصورة الجسمية
للجسم الحاوي لانه لو جاز ان يوجد الجسم الحاوي في الامتداد الذي فيه الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله
كان مملوا بالمحوي البتة الخ لكن المحوي في تلك المرتبة ممتنع الوجود لما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة
هي جعل الحاوي لانها متاخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شرط لكون العلة فاعلية فاذا اعتبر
وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجود لتاخره بالذات عنها ومثل
ذلك يتبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه ولا اعني التي قالت به لا يمكن ان يكون شيء منها علة
موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عن الامكان شائه ان يفتقر
ويحتاج ما قد يحتاج اليه المحوي فلو كان الحاوي معلولا للمحوي لكونه ابعد عن الامكان شائه ان يفتقر
في وجوبه الى علة اعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة امر وهو لا يذهب الى
تعليل الاشرف بالادنى والاعظم بما هو اصغر منه وانقص ومثل هذين البرهانين دليلا على ان يكون شيء
مما يتعلق بالمحوي من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون
جسما ولا جسمانيا ولا متعلقا بمقارن ذاتا ولا مقارنا بوجه ما لما مر فيتعين الثاني وهو
هو المطلوب وقوله فلم يتحقق الثاني اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور وتقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع
لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات تناف ووجب ما
يلزمه بالغير اعني المحوي فان المتلازمين وان كان احدهما علة للاخر فليس ارتفاع احدهما
لامكان ارتفاع الاخر بالذات ليس مناقضا في نفس الامر مثبتا ان الخلاء ليس ممتنع بالذات فلا اقتضاء لدليله
على المنع حتى صار معارضته في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات كما قدم فمن عليها فيما سبق حيث ان

ارتفع بقي ان يجب عدم الخلاء لذاته فلا ينافي كون ما يلزمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير فيجامع ما في
كونه واجبا بالغير هو الذي هو الحاوي فسلم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء
واجبا لذاته وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ممنوع فانا نقول هنا
على تقدير الخلاء لا يكون علة المحوي وان اتفق وجوبهما بالغير ضرورة انتفاء كل منهما عند انتفاء الاخر
لان وجوب المحوي بعلة اخرى عند الخلاء لا يكون في نفس الامر مستلزما لوجوبه بالحاوي ولا يلزم من
امكان في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها الا ارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا
بل ممكنا لانا نقول انا نفرض ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع اعني وجود مكان
خلوي عما يشغله وانما انا نفرض خلاء وليس بمتحيز داخل محوي كان المكان الذي هو سطح الباطن اولا سبيل الى
العلم بوجوده في داخل خالي عن الشاغل وهو الذي قال البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض
اي العلم بكون محسوسا وغير ذلك مما سلف فظاهر ان امكان الخلاء لا يستلزم ان يوجد المحوي بغير الحاوي فلا يكون
امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي فان ان يكون المحوي معللا بالعلة اخرى غير الحاوي
وقولكم المتاخر بمكان لا يخالف في الوجوب بالذات ثم وقولكم في بيانه اذا لم يكن ارتفاع احد الشيئين وامكن
ارتفاع احد الشيئين بالاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر
الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول ممتنعا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك
بين ذات الواجب ومعلوله الاول لو تصور ان امكان ارتفاع نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك فان
وجوب المعلول حرب على وجه العلة وبتحقيق ان اللازم بيانا في امكان ارتفاع اللازم الملزوم وانفكاك
عنه لا امكان ارتفاع اللازم في بيانه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم
في نفس مفهوم حصول مع الملزوم وحينئذ فيكون ارتفاع حصول الاول مغايرا لارتفاع حصول الثاني
فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر ممتنعا بل الاتم الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء ويسند
المنع ما صوبناه في التقرير المذكور اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم
الخلاء متحقق هنا مع انتفاء اللازم الاخر اعني وجود المحوي هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع
الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوي في داخله بعد ذلك الاعتبار
فان الحاوي ليس الا المطلق المحوي بل المحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء لا ان عدم الخلاء
لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما وان سلمنا الملازمة بينهما فانا نمنع ان المتلازمين يجب ان
يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا

وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال فلا يجوز
ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل اخر تقرير ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا او
الالكان اما واجبا فيلزم قصور الكثرة عنه واما غير واجب فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او
عرضا فلانا نبرهن ايضا على انه اذا كان بقيا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما جسم الاول فمتقدم على
نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان ملايتا او مصورا فلان كلا منهما لا يمكن ان
يوجد الا مع الاخر فيجب ان يوجد الاخر حتى يكون موجد الجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخر وجد الجسم
الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي هو اثر الاول الجسم الذي اوجده الاول منه وقد
تقرر عندهم ان ليس احد معلولة للاخر والجواب نمنع توقف كل من الاجزاء من الوجود الاخر على
غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فهو فتاتها الجسم المفارق
عن المادة في ذاته دون فعله سيجيء بيانه فكذلك يطلق لفظ النفس على ما ليس بجسم بل مادي كالنفس
النباتية التي هي مبدا لاعمال من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدا لهذه الاعمال
الثلاثة مع الحس والحركة الارادية والنفس الانسانية التي هي مبدا لهذه الاعمال مع النطق والفكر
ويجعلون النفس الارضية اسما لهذه النفوس الثلاث ويفترقون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي
حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اعم من ان يكون ذاتا او لا كالمزاج السيف الحديد فان صفاته
وهيئاته كالقاطعية والصقالة كمالات ثانية ما يختلف بها النوع اعم من ان يكون ذاتا كالصورة النوعية
المتاخرة عن تحصل النوع في ذواتها او قولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول المحصل النوع من العلل الفاعلة والقابلة
المتقدمة على تحصل الانواع في ذواتها او قولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول المحركات والمدركات
الاجسام الصناعية كالسيف والسرير والكرسي وغيرها او قولهم الى آخره يخرج صور العناصر والمعدنيات
لانها صور غير مستعدة لفيضان الحيوة عنها او قولهم ذي حيوة بالقوة الخ يخرج صور النبات والحيوان
لانها صور مستعدة لفيضان الحيوة عنها بواسطة الالات وقولهم طبيعي يخرج صور
الاجسام الصناعية كالسيف والسرير والكرسي وغيرها او قولهم الى آخره يخرج صور العناصر والمعدنيات
لانها صور غير مستعدة لفيضان الحيوة عنها بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة الخ يخرج صور
النبات لانها صور مستعدة لفيضان الحيوة عنها بواسطة الالات وقولهم طبيعي يخرج صور
الحيوان لانها صور مستعدة لفيضان الحيوة عنها بواسطة الالات وقولهم آلي يخرج صور
النفس النباتية لانها صور غير مستعدة لفيضان الحيوة عنها بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة
اعني يكون حيوة بالقوة يخرج عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية يخرج النفس السماوية على
ما ذهب اليه قوم لان النفس انما هي للفلك الحامل لما هو من الاجرام الكوكبية بمنزلة الالات له فيكون جسما آليا لان
ما يصدر عنه من التعقلات والتحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بواسطة الالات م
والحيوانات من الحيوانية والتغذية والتنمية والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات
فانها ليست ذاتية بل قد يكون بالقوة وما عدا ذلك من ما يقول ان الكرة نفسانية انما ليست من الاجسام
الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واكتفوا عن عليه بانه انما يريد بما يصدر عن

بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجود ذلك الغير فهم يجب ان يكون ممكنا اذ وجب
وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا عنه في المرتبة واما
اثر ان وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب هذا هذه المقدمة ستاتيك
في البرهان ان بقي لو كان الحاوي علة المحوي لتعدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي وليس كذلك
المحوي بعد لكن المحوي هو الذي عليه متعلق الحاوي فاذا لم يجد وجد المحوي لم يوجد ما دام متعلق الحاوي
وان لم يجد ايضا، متعلق لم يجب عدم الخلاء بالعلم والدليل قائم ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي
ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك قلم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة
وجود المحوي فقد تسلم لكن لا يفيد لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء الخ اقول ان تسلمنا ان
المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لانسلم ان المحوي متاخر عن الصورة
قولكم هي شرط كونه العلة الفاعلية قلنا لم لا يجوز ان يكون الشيء شرطا لكون الشيء علة بتعريفه وجودها في مرتبة
الخلاء سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه كما كان يعتبر وجودها في مرتبة
على الحاوي عند المسامة فيكون اعظم منه بحيث لو كان الحاوي اطول منه وقطر لاستلزم ان الوهم يذهب
الى تعليل مثل هذا الحاوي بمثل هذا المحوي على ان استعداد الوهم كما عبرت انما هو في المقدمات البرهانية
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن
لا يكون الا في اقباله وضع بالنسبة اليه على ما سبق ومن انه يشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع وضع
الجسم قبل الايجاد لان وجوده لا يجوز مع فساد ما من ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجدها فموجد الجسم
لا يكون الا امرا مفارقا عن ذاته وفعله وهو المراد بالواجب او العقل الاول بقي ان الثاني لم لا يجوز ان يكون
فان مثل هذا المركب لا يجب ان يكون معلولا لجزئيه بل يجب ان يكون علة لهما لجزء الاخير واحتاجه مع
الاخر كما صرح به الشيخ في الشفاء ومع هذا لم يجز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية وكان
لها وضع بالنسبة الى الموجد المفارق فتوجد هي في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم
الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر
مغايرا لايجاد ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يتردد وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع لم
قبل وجوده وهو بديهة قلت الكلام ههنا في العلم الذاتي الفاعلي المستقل بالتاثير على معنى انها
لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعلي المركب لا خرمشاركان اذا الكلام في المركب من الاخر
المكتمل فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المفارق لم يثبت فقد تكلمنا عليه

الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فانه يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في
التعريف النفوس النباتية وان اريد بها الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة او لا فانات
ايضا يصدر عنها خواص عن النفس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل مع بعض الوسايط والمعدات
اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصولا للمعدات والوسايط
خارجة عن التعريف بقيد الاول فانها تفعل افعالها بدون القوى المتوسطة بينها وبين الافعال فان قيل على
ما ذكرتم ان حيوة النبات بالقوة فكيف يكون قوتا وكمالا والكمال طبيعي اي معنى
شامل للاول والثاني قلنا صح التعريف بها به وقد صرحوا بان الطاقة للنفس عليها لا يخصص اشتراك
اللفظ اما الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار فضل استمرار على فعل واحد وانما لا يتاتى والمراد بيان
اذ لو لم تتعرض على بدائية بعقل ادخلت صور الوسايط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت
النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت النفس الفلكية قلنا معنى هذا التصريح على هذا المذهب
الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفس من اسمايه اختلاف افعال وكلات لكن الشيخ ذكر في
الشفا ان النفس اسم لمبدء صدر عنه افعال ليست على نمط واحد عادته للارادة ولا خفاء في انه
معنى شامل لكلها اصالة لتعريفها به على المذهبين كان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد عالم
للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على نهاي واحد وعلى نهج مع الارادة على الصحيح وان ريدان تعرف
كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة فيقال النفس النباتية كمال اول
لجسم طبيعي يغتذي وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي
بعض الكليات ويستنبط بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي يدرك وحركاته الثلاثين واعلم
ان ما ذكرنا في تعريف النفس عموما او خصوصا ليس تعريفا لها من حيث هي هي بل هو تعريف لها من حيث
اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فيجب ان يؤخذ
الجسم في تعريفها كما بينا هذا، وفي تعريف البعض ان من لم يجعل الخاص في حده من حيث انه
انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي قوام الى ما هو اهم انتهى
اعني معرفة الصانع تكلم اليه من صفاته العلى ولذلك اشتهر بينا بين طلاب اليقين من عرف نفسه
فقد عرف ربه شرع بعد تعريفها النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها مبادئ القوى
والبدن واجزاؤه وانها جوهر مجرد ومحتد الهيئة في الافعال الانسانية حدث لا يفنى بفنائه البدن ولا
يتنقل في الابدان وله تعقل بالذات واحساس بالآلات ويشارك النبات في قوى التغذية والتنمية

والتوليد وسايرالحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا
لما توهم بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي ينشئ بتلاقي البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة
شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متناهية الى الاعتدال اذا قيس بعضها على الاجتماع والتاليف
النفس ويكون حصول المزاج موقوفا على الاتيام والتاليف الموقوف على النفس فلم يكن النفس مغايرة
للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة قبلها بوجه ما لاستحالة الدور قيل ان المركبات
سيستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب مزجتها المتعلقة ميزان يكون الامزجة شرطا في حصول
كمالاتها الاول فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج لزم الدور قلنا وجوابان نفس
الابدين يحتاجها يصح اخذ غذائية ثم بصيرة بها اخلاطا وتغيرا في الاخلاط مادة التي ويجعلها مستعدة
لقبول قوى تعد المادة لتصير مدركة للانسان وبصير المادة بتلك القوى بدنا ويكون تلك القوى محفوظة
لمزاج المنوي ضبطا كالصورة المعدنية ثم ان المنوي المأخوذ قد يرجع زيادة كما لا يجب بحسب استعدادات يكتسبها
هناك الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية ويجذب غذاء ويفتح
الى تلك المادة فيتنمى ويتم كاصل البدن الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع ما تقدم الافعال
الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير
البدن الى ان يحلل الاجل فتذكشف بانكشاف المزاج الواقع بين اجزاء المنوي ولا يتوقف على نفس لانه بين
ويتوقف عليه الصورة الكاملة لحافظ للتركيب ان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها
هناك يتوقف على تلك الصورة ويتوقف عليها الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل
له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليها الصورة
الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس
حيوانية للمولود ويتوقف عليها تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذا وحفظ المزاج
الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق
عليه فاد بذلم الدور اقول من زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما بلغ
من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدا لاثار تشبه بها اتم الى النفس وتشتهيها اتم فحصل
المزاج وليس هو المزاج وحصول يتوقف على مزاج اخر سابق عليه لا يحصل الا ضداد المتناهية فعم الى الادنى فكذلك على
الاجتماع والتاليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف
النفس على النفس على ان ذلك ايضا جايز لعاية الامران يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها

تعدل المادة لفيضان الاحقة عليها ولا تحذو حذو ذلك الثاني ان النفس والمزاج فتيا قتا
قالت كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج ما نعا بان يقتضي السكون فالماشي على الارض اذا توقف في الحركة
الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والقائم قد لا يقتضي بدل على مغايرة المقتضيات والبداهة شاهدة بحوله
والمنعم في الافتقاد اعترض عليه بان القائم قد يقتضي الحركة الى جهتها هو اجل البدن فانها انتقالها
يميل الى السفل بتمايع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال ولما المزاج فانه من جنس
الحرارة والبرودة فلا مانقة له في شيء منها اقول ان النفس يحتاج عند مطلوبها من المزاج فاذن يوما خالة له مزاج
عنده طبعي بحيث لا يبقى ذلك المزاج عنده بل من اليوم الشباب ولا شك ان البالغ يحتاج الى البدل والى هذا اشار بقوله
وايضا لو كان احدهما مع بقاء الآخر وقد يبين بوجه اخر وهو انه لو كان سبب الادراك هو النفس هو المزاج
لم يحصل ادراك بالحس لان المزاج كيفيته ملموسة والواجب عليه ان كانت كيفيته ملموسة بحيث لم يفعل عنها
عنها فاذا يدركها وان كانت كيفيته مضادة له انعدم بها فكيف يدركها فلما بين مغايرة النفس للمزاج الادراك
بين مغايرتها للبدن واجزاؤه وقال وهي مغايرة لما يقع التفاعل عنهم ليعني ان الانسان لا يفعل عن
فانه اي لا يتاتى عن صوته والتصديق بثبوته في جميع كلامه وبنيه على ذلك بان الانسان فانا كان له فطرة حاصلة
وواجب نفسي في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبتا لها وكذا اذا تعقل حواسه اذ الحواس والجوارح
بالسكر ولا يغرب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتهما في حالة النوم والسكر ان يبقى
ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض ويفعل عن بدنه وعضائه الظاهرة والباطنة والقوى المحركة
نظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزاء بدنه
لا يتلامس لعضائه معلقة في هواء طلق لا حر ولا برد فانه في هذه الحالة يفعل عن ظواهر البدن لانها
لا يدرك الا بالحواس عن بواطنه لا يدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا ومن الغريب في
الحدس باسرها مع كونه مدركا لذاته فاذا تبتها فانه يكون لذاته شيئا شاهد ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا
هي نفسه الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نسلم انه يفعل عنها بل انما يفعل عن الاجزاء الغير الصلية وعن
الاعراض والقوى الحالة فيها اقول وفيه لانه لو كان كذلك يفعل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لانقول
يجب ان يعلم بالحقيقة تفاصيل ما يوجد به مما عداها من سايرالاعضاء حتى هاكذا كثير الناس لا يعلمون بها
كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتازون عما عداها وقد مغايرة لما يقع المشاركة به بين بين مغايرة
النفس للجسم المتحرك في الجهات بانها مشتركة فينا بين الاجسام ونحن كل احد كما يشارك فينا غيره
اقول وفيه نظر لانا نادا بالجسمية بطبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل واحد ليست طبيعة

جسمية كلية فذلك مما لا شبهة على من له ادنى تمييز فكيف يجعل مسئلة ويدون وان اراد بالجسم المشخص فذلك
هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه وقد مغايرتها يقع التبدل فيه بين بدن وبين مغايرته بالجميع ما ذكر في
المزاج والبدن واجزاؤه وقال وفي الجسمية بدليل هم الجميع بانها يستحيل اذا المزاج فانه قد يصير احر مما كان وابرد
وارضا لطب فليس هو اما البدن واعضاؤه والجسمية فانها يفنى ويبدل وقال ايضا يزيد وينقص مع ان النفس
باقية بحالها من اول العمر الى اخره كما يحكم به البديهة وعند المتبدل عين المتبدل واعترض بان التبدل انما هو في
الاجزاء الفضلية واعلم انه لا بد وان لا يجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات
العنصر المخصوص ليس لا هذا الهيكل المحسوس منه وهو طائر في التبدل بالتحلل والاعتدال بالنشو والنماء
مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوة او قال وهي مغايرة لما يقع التفاعل عنهم ليعني ان الانسان لا يفعل عن
ذاته اي لا يتاتى عن صوته والتصديق بثبوته في جميع كلامه وبنيه على ذلك بان الانسان فانا كان له فطرة حاصلة
وواجب نفسي في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبتا لها وكذا اذا تعقل حواسه اذ الحواس والجوارح
بالسكر ولا يغرب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتهما في حالة النوم والسكر ان يبقى
ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض ويفعل عن بدنه وعضائه الظاهرة والباطنة والقوى المحركة
نظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزاء بدنه
لا يتلامس لعضائه معلقة في هواء طلق لا حر ولا برد فانه في هذه الحالة يفعل عن ظواهر البدن لانها
لا يدرك الا بالحواس عن بواطنه لا يدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا ومن الغريب في
الحدس باسرها مع كونه مدركا لذاته فاذا تبتها فانه يكون لذاته شيئا شاهد ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا
هي نفسه الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نسلم انه يفعل عنها بل انما يفعل عن الاجزاء الغير الصلية وعن
الاعراض والقوى الحالة فيها اقول وفيه لانه لو كان كذلك يفعل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لانقول
يجب ان يعلم بالحقيقة تفاصيل ما يوجد به مما عداها من سايرالاعضاء حتى هاكذا كثير الناس لا يعلمون بها
كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتازون عما عداها وقد مغايرة لما يقع المشاركة به بين بين مغايرة
النفس للجسم المتحرك في الجهات بانها مشتركة فينا بين الاجسام ونحن كل احد كما يشارك فينا غيره
اقول وفيه نظر لانا نادا بالجسمية بطبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل واحد ليست طبيعة

لصورة ذلك العضو لكون لاتصالات تلك الاعضاء المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة و الاشكال الغريبة والتخوض الموتعة له والالوان المختلفة وما يحتوي عليها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الافهام و عجزت عن ادراكها العقول والاوهام فقد بلغ المدون منها كما علمت في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع ان سالم بعلمها اكثر ما فوق علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل بما لا يكاد يبين عن العقل بعيد وهذا عن القوة التي تموهها مصورة فان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بان مثل تلك الامور لا يكون ان يصدر الا عن حكيم عليم حينئذ فليعرض هذا كله على القوى النباتية اعني الاعتراض عليه بعد ما ثبت من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تقم من جميع الجهات وما على القول باختيار مجازان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء وما جوزنا ان تصدر عن الواحد اكثر من واحد يجازان يكون هذه الافعال كلها صادرة من قوة واحدة فهذه المسائل لا يتم على قدر بين علم الكلام ومثال ذلك انا نشاهد من خلط المتاخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوى تلك قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية ثلثة قلنا نعم لكن تحليل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو بفعل هاضة الكبد والتصاق فعل جاذبة العضو ولما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة تصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضة فان اكثر الاطباء كما لا يونس وابي سهيل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما يقال في الفرق بينهما ان القوة الهاضة يثبت فعلها عند انتهاء فعل المجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية فاذا استحال صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كون الصورة العضوية وفساد الصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد وكذلك الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يسلب عنها الصورة الاولى وهي الدموية ويخرج الى الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر بقدر مشاهد من الحالات واستعدت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى المذكورة فان الغذاء الواحد استحالات كثيرة بحسب مولجات المضموم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكروه انفا والمجاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضة فليجز ان يكون الاستحالة

الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي بطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان الثانية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل بهذه القوة ما يزيد على المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتعادلان الى ثلثي سن الضعف فيحصل منه ما سيأتي وبه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو بعد الى اخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة التي قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للمغذية بين اعوانها منفعتها فانها بفعلها ذلك كما يفعل مغيرو الثوبي اللين ولا يقال ان في الشدة قوة اخرى وليس المغي الا فضلة غذاء الاثنين كالدين فضلة غذاء الثديين لانا نقول لسنا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى حتى نكلف باثبات ان المولد متشابه الاجزاء فلو لا هذه القوة بعد بعض المطعمة وبعض العصبية لكان فعل المصورة في بعض صورة العصب في بعض غير صورة العظم ترجيحها بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المغي متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وتابعوه لان المغي يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها والحكم بتشابه اجزاء المغي ممنوع سلمنا ان المغي متشابه الاجزاء لكن لا نسلم ان اعداد جزء من العظم من اخر جبهي الرأس وان اجتمعا بالاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قوة او ضعف من جهة الرحم كان ذلك جائزا ايضا وانما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للمنفوس الات لها والمنفوس حادث بعد حدوث المزاج وتمامه وكمال اعضائه فالقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل فيجاب بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للوالد وانما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للدم او من قوى النفس المولد المصور من قوى النفس الناطقة للوالد وانما لم يجعلت من قوى النفس الناطقة للدم او من قوى النفس المولد النباتية المغايرة بالذات للنفس الناطقة فاندفع اشكال قال المصنف في شرح الاشارات ان مفتن الاولين يحيج بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يحيلها اخلاطا ويفرز منها القوة المولدة مادة المغي ويجعلها أشبه أي تلك القوة يكون صورة حافظة لمزاج المغي كالصورة المعدنية ثم ان المغي يتزايد كالاقي الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الان يصير مستعدا لقبول بعض الكل ما يصدر عنها مع حفظ المادة الاعضاء النباتية فتجذب الغذاء وتغيضها الى تلك المادة فتغيرها وتكامل المادة بتهيئتها اياها مهيئة تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الان يصير مستعدا لقبول بعض كل ما يصدر عنها مع جميع ما تقدم الا فعال الحيوانية

ويرد عليه ان المدرك الحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة وان التضاد فانه من العادن المدركة بالعقل او الوهم واذا صار ادراك قوة واحدة الضدين فقد حصل عندها المتاثر بهما جميعا مما هو كذا من ذلك لا يفيد فان الطعوم والروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع انها القوة المدركة لها وكون التضاد فيها بجميع الملموسات كالحرارة والبرودة ونحوهما والذوق ينفعل عن الطعوم فقط وهذا ايضا ظاهر فان القوة التي توسط الرطوبة اللعابية الخالية من المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو ما في اللمس الذي بالقوة اذا تكون بحيث يجذب الملائم ويدفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتكون به على مثال ذلك من الملموسات ولا فرق حتاج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس الملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن غدة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وصنف من الطعوم كما لا يؤدي طعم المذوق كما هو الحال في الذي اذا تكيف المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لم يدرك طعم شيء مما اكوله و المشروبه الا مشوبة بذلك الطعم فان المرة يجد طعم الصفل مرا واختلفوا في انه توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يفوص هذا الرطوبة معها في جرم اللسان او الهواء الذي فيه فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية المحاسة وبان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيتوصل احدهما فيكون المحسوس كيفية في الثاني بوجه ما واسطة بين الثانية والمحسوس حقيقة مجاورة الاجسام المحتاج الى توسط الاستشفاف وقد تركب من الطعم واللمس حاسة بلا امتياز كما في الحرارة فان ينفعل بحس اللسان ينفعل عنها انفعال الحاسة بالتسخن ولما الثانية وقف فيرد على النفس او القوة التي معها كما لو احدث تمييز في الحس ومنه الشيم وهو قوة مودعة في الغار تميز المأ بقتيين مرء مقدم الدماغ في الخيشوم المشبهة بحلمتي الثدي ويفترقان اذا وكما الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم المجهز على ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الملائمة او المنافرة وقيل بتجزي وانفصال الجزء من ذي الرائحة بخالط اجزاء الهواء فيصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الخيشوم من غير استحالة في الهواء ولا تجزء وانفصال ورد المخالفات القليل من المثل يتبع على طول الملازمة وكثرة المكثة من غير انفصال من ذي رائحة وجهه فاذا كان المتبع لما اجزاء لما امكن ذلك والمالك بان المالك قد يذهب الرائحة بعيدة جدا ولا يحرق ويفنى بالكلية مع ان الرائحة يدرك في الهواء ازمنة متطاولة عسل الفرق بين الثابت والمتغير

ايضا من يصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم الدور ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول بعض ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم الناطقة في البدن كلها من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو الملامس المماست بحكم الاستعراء قال الشيخ واما الحاس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كان للنبات قوة غاذية يجب ان تفقد سائر القوى وقد بان كذلك حال الاوساط الحيوان لان مزاجهم من الكيفيات الملموسة ومضادة بعضها بعضا والحس طلبقر للغض ليجب ان يكون الطبيعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون مثل الطابع الذي يدل على مودعي ما شمعته خارجة عن الطابع ومضرة خارجة عن الصلاح والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يتغذى الحيوان فقد يخدع فانه ينتفي الحيوان بدواء شاربا الحاس الاخر حتى الغذاء الموافق باجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد والمشترك الاحتياج اليه كان بقوة الاعصاب سار في جميع الاعضاء الا ما يكون عديم الحس بفقه كالكبد والطحال والكلية للذين تأتي بيانها من الحاد للذائع فان الكبد مولد الصفرا والسوداء والطحال والكلية مصبات لهما بين للنزع والكلية فانها دائمة الحركة فيتم اصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احس لتألمت بالضغط والمزاحمة ومولدة غالبة من المصاكات فانها تعرض للفلكيات من هما منها من لوازم الحيوان والاكتفاء جوع لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور على الضرورة والقول بانها انما تكون لجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك المتنع عليه الكون والفساد معطلا ومردودا بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض اخر كتلذذها بالملامسة ولا اصطكاك ويجب بمنع كونها سوائل ثم الحيوان على الاطلاق وما لم اذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعناصر بأسرها على ان الارض هي الهارب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملايم والمنافر فيحتاج غاية الضعف في اعتقاده ووجه نظر وتأمل في ذهب اليه من ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كالحاس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وقد ذهب كثير من المحققين منهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مر بدون في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الكثير من حيث هو كثير فقد الواهم هنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد هناك من قوى مدركة مختلفة يحكم بالتضاد بينها فانه لا بد لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة وغيرها من ذلك والحاكم بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لكل من القوى بأسرها الة واحدة مشتركة بينها ان يكون هناك في الالات اقسام غير محسوس فلها تلك القوى اعني الحاس

لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذى الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكى الرائحة ولما
كانت البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون
ذلك من جهة ان التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذى الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة و
تحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كلاهما ممكن يعنى يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذى الرائحة
الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة اليها سبب له وتمسك الاخرون
بان النار مع قلة حالها بما يجاورها لا يبعث لا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة
على ما حكى فى التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتى فرسخ الى جيف حصلت من مقاتلة وقعت
بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء تنتشر
مائتى فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة
على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة حين هى محلقة فى الجو
العالى ومنها السمع وهى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء
المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اى امساس عنيف او قلع اى تفريق عنيف وهما سببان
لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينقلب عن المسافة التى يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان
القالع يموجه الى ان ينقلب الى المسافة التى يسلكها المقلوع الى جنبيها اى فى الامرين جميعا يلزم التباعد من الهواء منقاد
للتشكل والتموج الواقعين هناك ولشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما فى الطبل وقلع الكرباس
بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامع لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه
بعيدا عن الحاسة كالمرئى فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بها كما يقتضيه وصول الهواء الحامل للصوت
الى الصماخ ان هواء واحدا يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء
المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فيدركه السامع
ح واستدل على ان الاحساس بالصوت لوصول الهواء الحامل الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة
طويلة ووضع على طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين
الثانى انا اذا رأينا من البعيد انسانا يضرب الناس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح
كما هو المجرب فى الصوت المؤذن على المنارة فمن كان فى جهة يهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا وان كان فى تلك
الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول

الهواء الحامل

الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد الصماخ ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد القطع، وانت خبير بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوى تفيد
من الاذهان الثاقبة يقين اليقين وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية التى يستعان فيها بالحدس الصائب
فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن
حدوثها ونحن نسمعها فانا قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثانى حامل حروف الكلمة
الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد
الا نادرا لانه من النادر ان يبقى فى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى
الثانى يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار
المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ فى مسام الجدار لان الهواء
لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص فى المخارج فاذا تادى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق ذلك
الشكل الذى لاجله صار الهواء حاملا لها فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن
عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا فيصل الهواء الحامل لها الى الصماخ
وعن الثانى بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل
اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اولا فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث
بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التى هى الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء فى المنافذ
الضيقة متكيفا بالكيفية التى هى الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء
لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به
انه يتشكل بالشكل الحقيقى حتى لا يتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستبقيا بشكله على حاله ومنها البصر
وهى قوة مودعة فى ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين ينبتان من غور البطنين المقدمين فى الدماغ عند
جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا
حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يبعد النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى
فذلك التجويف الذى هو فى الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما جعلت هاتان
العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف ساير الحواس الظاهرة
ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبتوسطهما بساير المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها
ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على
ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئى بتوسط
الضوء كساير المبصرات بل المراد بالمرئى بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اى بلا واسطة بكون

لم يبق

أضوية

ومنه البصر

تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بغير تلك المرئى ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت فى
الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئى برؤية
متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية
اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة
بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وبهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان
الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا يتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشئ منها رؤية
ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق هى بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه
الى غير ذلك فلون الجسم مرئى اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم تنكشف هذه الاشياء
عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع هنا الى تأثر الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو اثبت الرؤية لله تعالى
كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون فى حقه تعالى بتأثر الحدقة اذ لا حدقة هناك ويجب حصوله مع شرائطه ذهب
الفلاسفة وتبعهم المعتزلة الى ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها
اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء احد من تلك الشروط ورد بان العدم لا يدل على
الامتناع واما الثانى فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض يانعة
ونحن لا نراها واللازم سفسطة قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك فى نفسه فلا نم بطلانه وان
اريد الاحتمال والتجويز العقلى بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فانه
ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق
المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد لا فوقه كما فى الآخرة واما شرائط الرؤية فمنها
ان يكون المرئى مقابلا للرائى او فى حكم المقابل كما فى رؤية الاعراض فانها فى حكم محالها المتحيزة بالذات
المحاذية للرائى وكما فى رؤية الانسان وجهه فى المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئى وصغره وبحسب اشراق لون المرئى وكدورته فان قوى
البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئى العظيم المقدار قد
يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها
عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط
مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب البصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائى و
المرئى والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع الشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون

اولا ملونا او اقل لعلى صفائه ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار ومنها ان يكون المرئى
كثيفا اى مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا رقيقا فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج
مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة يشهد بخلافه فلذا نقول بعض الاجسام لطيف فى الغاية
بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافى وبعضها ليس بتلك
المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفى الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم
اللطافة لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغنى عما ذكره بعضهم من
انه يشترط فى الرؤية كون الشئ جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس
لان الكثافة انما يشترط فى الجسم الذى يتعلق الرؤية باحواله لا فى نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون
الضوء واللون والشكل والمقدار وساير المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم
كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى لونه وضوءه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك
وقد يقال اشتراط كون المرئى مضيئا يغنى عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من
انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هى سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين
الرائى والمرئى فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة وفيه ان هذا الاخير يغنى عنه اشتراط عدم الحجاب
بين الرائى والمرئى بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء فى الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين
وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر
ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط
شعاعية مستقيمة اطرافها التى يلى البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر
اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التى
فى غاية الدقة فى سطوح المبصر وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى
المبصر يتحرك على سطحه فى جهتى طوله وعرضه حركة فى غاية السرعة ويحصل بحركته هيئة مخروط والثانى مذهب
الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة
المبصر للباصرة يوجب استعدادا لفيضان صورته على الجليدية ولا يكفى فى الابصار الانطباع فى الجليدية
والا لراى شئ واحد شيئين لانطباع صورته فى جليدتى العينين بل لا بد من تادى الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين ثم الى الحس المشترك ولم يريدوا بتادى الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال
العرض الذى هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها فى الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها على

وايضا يلزم ان لا يحجب الارض
عن رؤية ما وراءها لان الارض
على ما صرح به هذا القائل لا
لون لها ولا ضوء فلا يكون
حجابا بين الرائى والمرئى على
تقديره ومنها ان يكون
المرئى مضيئا اما من ذاته
او من غيره

معه لقيضانا نهاعلى الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذى بين
البصر والمرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فى البصر ويصير بذلك آلة الابصار بحجة الرياضيين ان
المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اى غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجبه عن رؤية
المقابل واذا كان كثيفا اى مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا
من البصر قد ينفذ فى الجسم المتوسط ويصل الى المرئى على التقدير الاول ولم ينفذ فى الجسم المتوسط ولم يصل الى
المرئى على التقدير الثانى وهم اما ان تابعية موقعه للتعين فى هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا و
قد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع
ان يخرج من عيننا بل من عين البق جسم يخرق الافلاك وينبسط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق
الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ
وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركة
الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار
بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله
ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئى الابعد انقضاء زمان يتحرك
فيه الشعاع الى المرئى وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه بط قطعا فانا لما
فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما
ذكروا ان المرئى اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع ويكون ذلك الشعاع قاعدة
مخروط متوهم راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع
عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه
الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظر مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها
ولذلك اذا بالغ فى النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ فى النظر اليها
ثم نظر الى لون آخر لم يجد ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئى فى الباصرة
وبقائها زمانا ورد بان صورة المرئى باقية فى الخيال لا فى الباصرة اقول لكن يجد الفصل والمشاهدة فتقيق (؟) ولا ارتسام
فى الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة هى حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان تم فى الرد صورة
المرئى فى تلك الحالة باقية فى الحس المشترك كما سيأتى فى اثبات الحس المشترك ثم اقول انا نادوا بانطباع صورة المرئى
فى الباصرة وجود الذهنى فلا ينبغى ان ينازع معهم فى ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها فى القوى الحاسة

لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهنى بل ينبغى ان يطالبوا فى تخصيص القول بالانطباع ببعض المحسوسات فان
صورة المسموع ايضا منطبعة فى القوة السامعة وكذا صورة الملموسة فى اللامسة والمذوق فى الذائقة والمشموم فى الشامة
وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثانى ان المرئى اذا كان قريبا من الرائى فربما يعتدلا
يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم ينمحى بحيث لا يرى وما ذلك
الا لان صورة المرئى ينطبع فى جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته
سطح المرئى وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئى وتصغر بحسب صغرها الجزء الذى يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح
المرتسم فى الاصغر اصغر من الشبح المرتسم فى الاكبر فلذلك يرى المرئى اصغر فظهر ان التفاوت الواقع فى المرئى بحسب ابعاده
من الرائى انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع ولما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما
هو على القول بالشعاع فينبغى ان يرى على مقدار واحد فى ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين
بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئى وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمه والثالث ان البصر احد
اسوة لساير الحواس الظاهرة وليس ادراكها المدركاتها بان يخرج منها شئ ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان
تاتيها المحسوس فعرض ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شئ منه الى المبصر بل بان تاتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل
بلا جامع واعلم ان المتاخرين زعموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئى فى الجليدية ان المرئى
بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظره اذ لا ينطبع فى ناظره
ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كانت المبصر
هو الصورة المرتسمة فى العين لما ادركنا بعد الشئ عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة
المرئى اذا ارتسمت فى العين وتاثرت الحاسة بها تذهب النفس فاحست بالمرئى الموجود فى الخارج على عظمه وفى جهته
عجيب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا فى ابطاله انا
نعلم ضرورة ان شعاع النفس فى عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على استحالة نصف العالم الى كيفيته
بل العصفور لو الانسان والفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشر فراسخ فضلا عن
هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا جلى عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة
المشف المتوسط الى حالة تعين البصر عن الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل
الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى فكان
الادراك اقوى وان لم يقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها البعض العيون اولى
من الباقى لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها البعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فلما

ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو مح لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصى بالعلل الكثيرة او لا يحصل
لشئ منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة يحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم
اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة
لامر فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا
وجد من تلك الامور اثنان واكثر دفعة كان العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود
فى ذلك الواحد وانما يوجد فى المجموع على ما مر فى مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة
لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع
العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد فى المجموع لا فى
واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة يحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا
واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال كذا انظر شخص مرئى فيحصل تلك الحالة فى المشف المتوسط
فاذا نظر بعده شخص آخر فى ذلك المرئى فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل
الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك بط ولو جوزنا ان يحصل بعين الناظر المتاخر تكيف
المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى
المبصر الا ان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر
وجهه فقد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صيقل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شئ آخر وضعه من
ذلك الصيقل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر فى المناظر فاذا وقع صيقل
فى مقابلة الرائى انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فتوهم انه يراه على الاستقامة
كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة فى المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة
يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة فى
عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة فى الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة
اخرى فى العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت فى الصيقل لانطبعت فى موضع معين
منه ولم تتغير عن موضعه بتبدل شئ ثالث كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء من الخضرة اليه فان
ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المتنقلين لكن يرى صورة الشجرة فى الماء ينتقل بمكانها على الماء
كما يرى سائر النقوش المنقوشة فى ظاهرها هناك لكنا نرى صورة المرئية فى المرآة غائرة فيها بحيث يقرب ممن يقرب

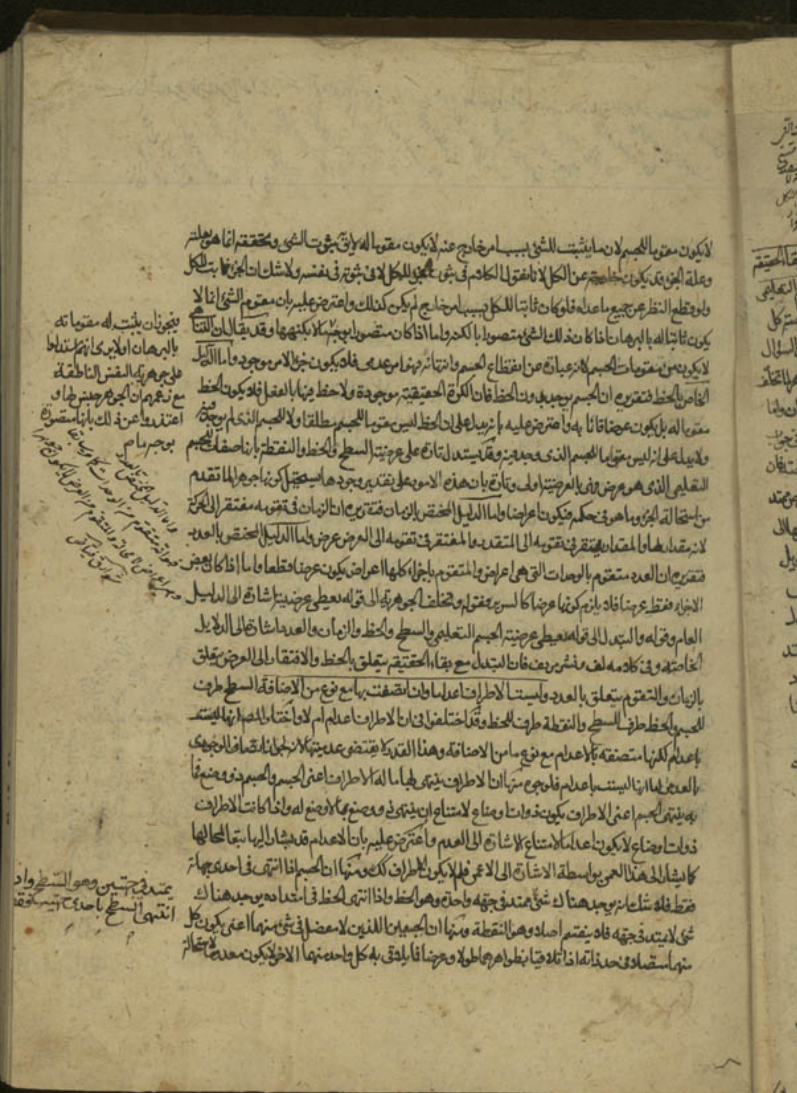
منها ويبعد عمن يبعد عنها واما فى عمقها وهو بط اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق ولما ثانيا فلان الصورة
المنطبعة فى عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة ثالثها لو كانت الصورة المرئية فى المرآة منطبعة فيها لكنا انا
راينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها الكون ح لكن مح لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير اقول يمكن ان يجاب
عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع فى موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم
ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول
لانطبق قاعدة المخروط على السطح الوجه ولا شك ان الموضع الذى له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال
الرائى وعن الثانى بان المرئى انما هو الوجه دون صورته المنطبعة فى سطح الصيقل اذ لو كان المرئى هو الصورة المنطبعة
فيه لزم ان لا يرى شئ اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هى من آلات الابصار على ما مر انفا فى الصورة المنطبعة فى
البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم فى الصغير ليس بمح انما المح انطباع العظيم فى الصغير وهو غير لازم
لان صورة الشئ لا يجب ان يساويه فى المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئى فقد يعرض للانسان ان يرى الشئ
الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا
واحدا رأى الشئ الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمى المخروطين غير ممكن فالصواب
ان يقال ان وقع السهمان من المرئى على موقع واحد رأى واحدا وان تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون
بالانطباع ذهبوا كامر الى ان انطباع صورة المرئى فى الجليدية غير كاف فى ابصاره والا رأى الشئ الواحد شيئين
دائما بل لا بد من تادى الصورة من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشئ
واحدا فان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض فى احدى العصبتين
رأى ذلك الشئ متعددا واعترض عليهم اصحاب الشعاع من وجهين الاول انا اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة
عشرة اذرع والثانى على مسافة ذراع مثلا وكان الثانى لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر
عليه وحصنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد فى تلك الحال اثنين وعلى عكسه لو نظرنا
الى الابعد وجمعنا البصر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب فى تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب فى رؤية
الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان يرى فى حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر
اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله مستويا معا وانه مح اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم
لو كان السبب فى رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى فى حالة واحدة احد
الشيئين واحدا والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما فى حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانه مح والثانى
ان الروح الدماغى جسم لطيف من الممتنع بقاؤه فى ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتاخر فاذا كان التقدم

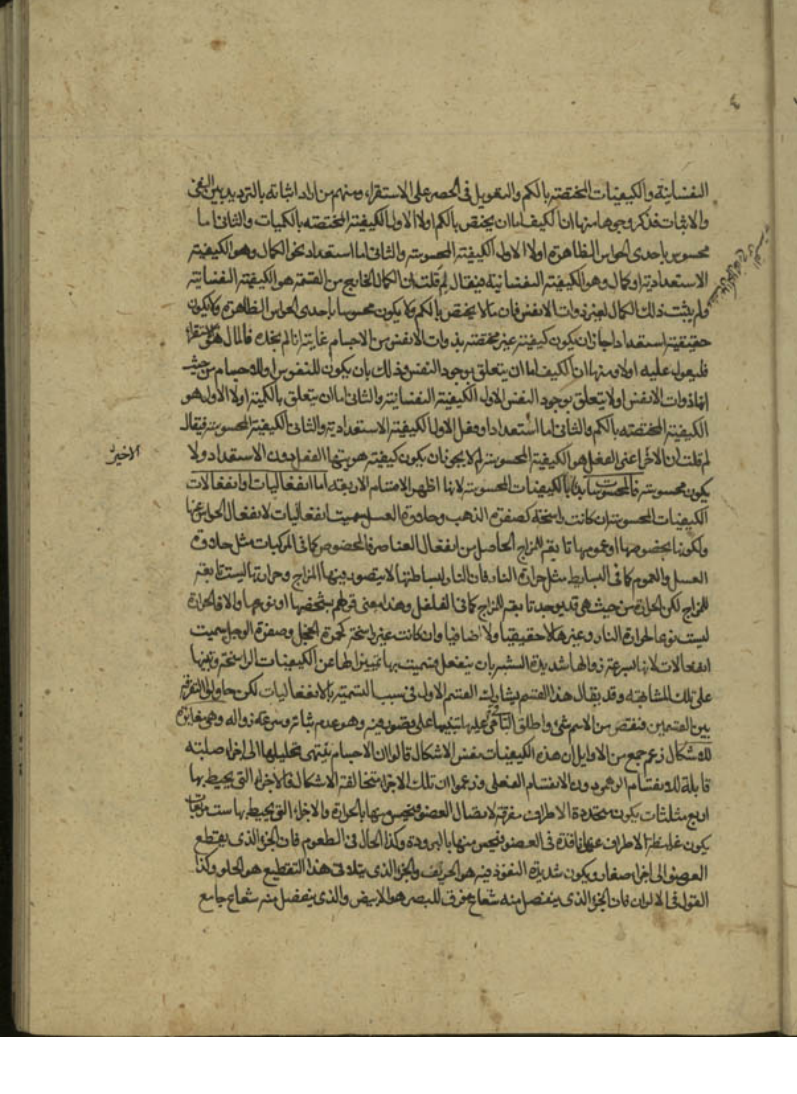
والتاخر جايز اعليه فح يلزم وقوع المحال في اكثر الامور لكثرة التشارك في الروح الباصرة اذا جاز المتقابلان يرد الصورتان
والفرق بين الحس الظاهر شريع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى ما يدرك المحسوسات
الحس المشترك وهي بالجملة اثنتا عشر حاسا اي قوى النفس والحواس الباطنة اربع خمس وهي الحواس الظاهرة بشهادة
الاستقراء وما يقابلها من انها ما يدرك به وايا معينة على الادراك والمدرك اما ان يدرك ما هي به او ما يمكن ان يدرك به الحواس
الظاهرة وهي الحس المشترك والمدرك اما ان لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمفيدة اياها معينة بالتقرر وهي
هي الخيالة والمعينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال وامان يحفظ المعاني وهي الحافظة فهي خمس ضبط وجعل
الحافظة والمتصرفة قسمة كابا عتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك برجوع احدها انا ندرك بعض
المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر حلو والحكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا
يكون حصول هذين الامرين في النفس الا بان يدركهما في المدارات كلها سابق والذي الحس الذي لا ندرك فيه الا واحدا
من المحسوسات فانا لا ندرك بالبصر الا الالوان ولا بالذوق الا الطعوم وكذا الباقي والحاكم بين المحسوسات الظاهرة
كما سيذكر هذه القوى يدرك بها اليها ينتهي منها الكليات والمبصرات والمدركات والمدركات والمتغيرات باسرها فاذا
سميت بالحس المشترك وبالجملة اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم
الى القوة مجاز باجتماع الاسباب عند النفس الى حكمها فتكون بارتسامها كما يرتسم كما اذا حكمت بين المعقولات وقد
يكون بارتسام بعضها فيها وبعضها في الاخرى التي حكما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها في الثالثة
حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلو حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة وهذا حيث اليها لا حيث
ايضم الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما فهو لو كان الحاكم بين المحسوسات الظاهرة والحس كما توهم جماعة
لم ما ذكرت اذ ليس الحواس الظاهرة مما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكم عليها فانه بدين قوة بالطبع ترى انواع
المحسوسات ويحكم بينها فانا نشاهد القطار النائم يسمع حفاشيه والشمام المجرد عن حفظ استديرا
وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر يسمع فيها صور القطار والشمامة وبقي قليلة على وجه يتصل الادراكات بالمعرفة
المتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد حفظا القطع بانه لا ارتسام في السمع عند زوال المقابلة والى هذا الوجه
اشار بقوله لقوة النفس حفظا القطع والشمامة حاويا واعترض عليه بان الحافظ هو النفس ليس الا واسناد الحكم
المقابل الثاني حتى ان يزول المرسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكون انفعالا واحدا لا انفعالين
اعمى من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يدرك شيئا لا تحقق لها في
الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا او ثعابين فاحشة عنده ولا يراها الصحيح ولم حواسه
وليس هذه الصورة من متخيلة في بصره اذ لا يتم منه الموجود مقابلا اياه ولم كان ذلك كما كان ذلك ما يدرك في الخارج

بالوهم فقد عند المدرك دلت الثانية على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بانطباع الصورة في
الحس المشترك لم يتبين الحال عند المدرك بين ان يدرك عليه الصورة من خارج كما هو الغالب بين ان يدرك عليه الصورة من داخل
داخلا كما في المبرسم فانه اشتغل بنفسه الناطقة بتدابير الموضوعة بحيث استحال حواسه الظاهرة استيلاء المخيلة فتشقت
في خارج الحس المشترك صورا كانت محرزة في الخيال وصورا كانت استحالت الصور المخزونة على طريق انتشار اوتيز من الخارج
فلم يكن له بحسب باشتغالها وبين من داخل فرق بينها وبين الصور المنتشرة من خارج بحسب الاشياء التي هذه صورها
موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحو بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والبين بها لا تحقق له وبين القوى الباطنة الخيال وهي
تحقق له وبين القوى الباطنة الخيال وهي باتية بغاير الحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ بمعنى ان الصور
المحسوسات اثبت لا عدة ان يحفظها وهم فاقدون محتاجون فاذا بدلها من مبدئين متغايرين علما تقرر من ان الواحد لا يكون مبدأ
لاثرين وبما بالقبول يعبر الحس المشترك عنه بالحفظ هو الخيال وانا الخيم الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا نظرنا
الشيء ثانيا علمنا بانه هو الذي ابصرناه اولا فالحاصل الفرق بين النافع والضار والصديق والعدو والمتعرف عليه بان الحفظ
سبق بالقبول وشرط به ضرورة فقد اجتمع في قوة واحدة سميت بها الخيال وبان الحس المشترك سبيل لادراكات
مختلفة هي انواع الاحساسات وان النفس قد يتمثل الصور العقلية ويتصرف في الجزئيات فلم لا جاز ان لا يكون مبدأ
لاثرين وليجب بان الخيال لا بد وان يكون في محل حيمان فيجوز ان يكون مبدأ له لاجل المادة ومنبطل لقوة الخيال كالامراض
مقبل الشكل هو ما دامت تحفظ صورتها وكيفيتها اعني البيوسة وبان سبيل الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي
لاختلاف الجهات اعتبر فرقا التاسع من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها في جهة فرقا ما المختلفة اقوى
ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة لها المقبل والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان
المقبل والادراك من قبيل الافعال المدون العقل واجتماع المقبل والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد كما يقدح في
قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد دليل اخر هو ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك قد يزول ولما كان يحتاج
الى احساس جديد وهو الشان في تقرر ذلك الا بالكلية بحيث يحصل زيادة في التعارات كما انه هو الشان في قوة اخرى
يحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محض غلبة الافات
الحس المشترك ويكون الحضور وغلبة بالتفات النفس والذهول بعدمهما وبجيب بانه لو كان كذلك لم يتحقق فرق بين المشاهد
والمتخيل لان كل منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبرسم
اصلا ولا تخيل المغمى عليه فقد وقع الكلام في المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وقد بانا يجوز ان يكون
الفرق عائدا الى الحضور عند الحافظة والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة ومن ثلاث التفرع الى اصناف
الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فهو يهرب منه والعجم الجزئي الذي

التي يدركها الحفلة من امه انما تقبل اليها فان هذه المعاني لا يدخلها من قوة من ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة
اذ المدرك بها المعاني كما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتاد ي اليه من الحواس الظاهرة
وغير النفس اذ الحفلة لانها لا يدرك الجزئيات بالذات بيان هذا الاثر الحاصل للجزئيات الغير كادراك الشاة معنى
في الذئب في الحاكم فان القوة الواحدة لما جاز ان يكون ادراكها ادراك انواع المحسوسات تام لا يجوز ان يكون الة الحاكم حتى تقدر
معانيه اليه وانما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة وضعيف لان الحاكم حتى تقدر هو النفس
فيكون الجوع من الصور والمعاني حاضرا عنده بواسطة كلها بالة الحاكم حتى تقدر هو النفس والمعاني
قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات التي لا يعد وجود النفس الناطقة لها من تلك
القوى الحافظة هي الوهم كالخيال للحس المشترك وبجيب بان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظة
للصور والكلام فيه نعم لم ير من تلك القوى المتخيلة المدركة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة طا بعضها
مع بعض والمفصلة طا بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون هو الطعم فيه
الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه التفرع وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك
هذا اللون ليس لهذا الطعم وهو على هذا قد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان بلا رجلين وبجناحين و
بتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا طعم وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزيئة لزيد وهذه
القوة قد يسميها العقل في مدركاته بوهم لما يعرض عنه وقوة سيعي مفكرة قال الدماء طون ثلاثة
اعظمها البطن الاول ثم الثالث والثاني من شانه ان يدرك المعاني الجزئية ويحفظها ويركب بعضها على بعض
البطن الاول ومحل الخيال وهو الخزانة والمحافظة في مقدم الدوغة والوهم في وسطها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس
في موضع شيء من هذه القوى لذلك الا جايز ويمكن هناك من الخواص ما يدرك به الا احتذاء

عن ان يكون لان الاجناس العالية وبيان انحصارها الاجناس العالية للاعراض في هذه النسقة يوقف على كون
هذه النسقة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس يوقف على كون شاملة للاجناس تحتها وعلى انه لا جنس
عاليا غيرها ثم كون ما اجناسا يتوقف على ان اطلاقها عليها تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك شيء مشترك حتى يقصد كونه جنسا والى سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا للمختلفة فلا يكون جنسا
له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من سبيل اطلاق الالوان المقولة على ما تحتها بالسوية بل من
اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا يلزم ان لا يكون تمام مهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك
بين ماهياتها المختلفة الحقيقة حتى يحقق كونها اجناسا ولم لم تكن مندرجة في جنس شامل لها وما سلكنا شاملة لا تحتها
في كونها غير مندرجة تحت جنس يجوز ان يكون تمام ماهيات الكثرة مندرجة في جنس شامل لها وما سلكنا شاملة لا تحتها
تحتها فقد تجمع لجواز ان يكون ما تحت بعضها انواعا حقيقية وبجاب بان المراد هو هنا ان كون ما تحتها ليس لها جنس في تحتها
يجاب ان يكون بعضها اجناسا مفردة ولما ابطل ما يجب عليه بانها واجب عليه بانها عدم الوجدان قال الامام في
هذه الاشياء التي وقف عليها الحصر لم تقف على هذه العشرة فلا سبيل الى الحصر فيها وما يقال في بيان الانحصار
من ان العرض اما ان يحل المتحيز لذاته فالكم والا فان لم يقتض المتحيز لذاته فالكيف وان اقتضاها فان اقتضاها لذاته
بعضه الى بعض وهو الوضع او الجموع الى الخارج وهو الاين وان كان عرضا فالكم غير قار فقط او قار ينقسم الا في جهة واحدة
فالملك والا فالاين وما ينسب فالمضاف واما الكيف فالمستعد اليه اما بان يحصل منه غير فان بعقل او يحصل منه
في غير فان ينعقل وان كان وجوده لموصوفه فالمستعد له والا فهو كالمعارض وقولنا الاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد
فيذكر ثانيا وجه ضبطه بتقسيم الاستقراء ويقال الانسان الاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد
من المعقولات التسع وبدا بالكمية لانها اعم وبجاب من الباقي اما اولا فلما انها اعم وجودا لان الكيفية
فلان العدد في الكم عارض للامور المقارنة للكيفية اعني المادية وعارض الامور المجردات العارية عن الكيفيات
فقد وجد الكم مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها لكون المجردات عالم لا يقتضي كونها مع وضعه
للكيفية حتى لا يكون عليها بحصول صور كالاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض جميع المعقولات حتى الجوهر
والكيفية لا يعرض نفسها وبانها اصح وجودا من الباقي فلانها اعراض تتبع لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها
الا متبوعة الى غيرها بخلاف الكيفية فانها تستقر في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداه فبمنزلة القائم
جسم وسطح وفيه ان الزمان ونفسه له العدد فقد عرضان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي كل من يفرض فيه
اجزاء فانه كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما وهو المتصل او لا وهو المنفصل والحد المشترك
بالحس المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى الجزئين الخط فانها ان اعتبرت نهاية



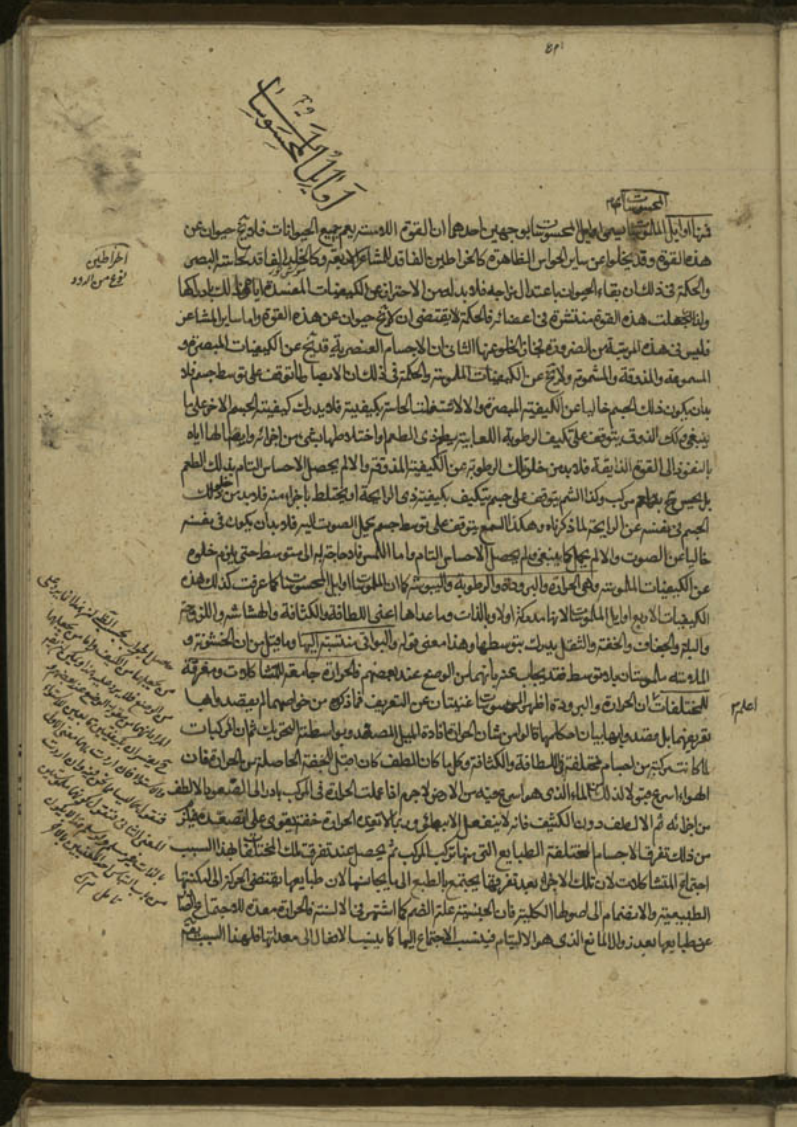


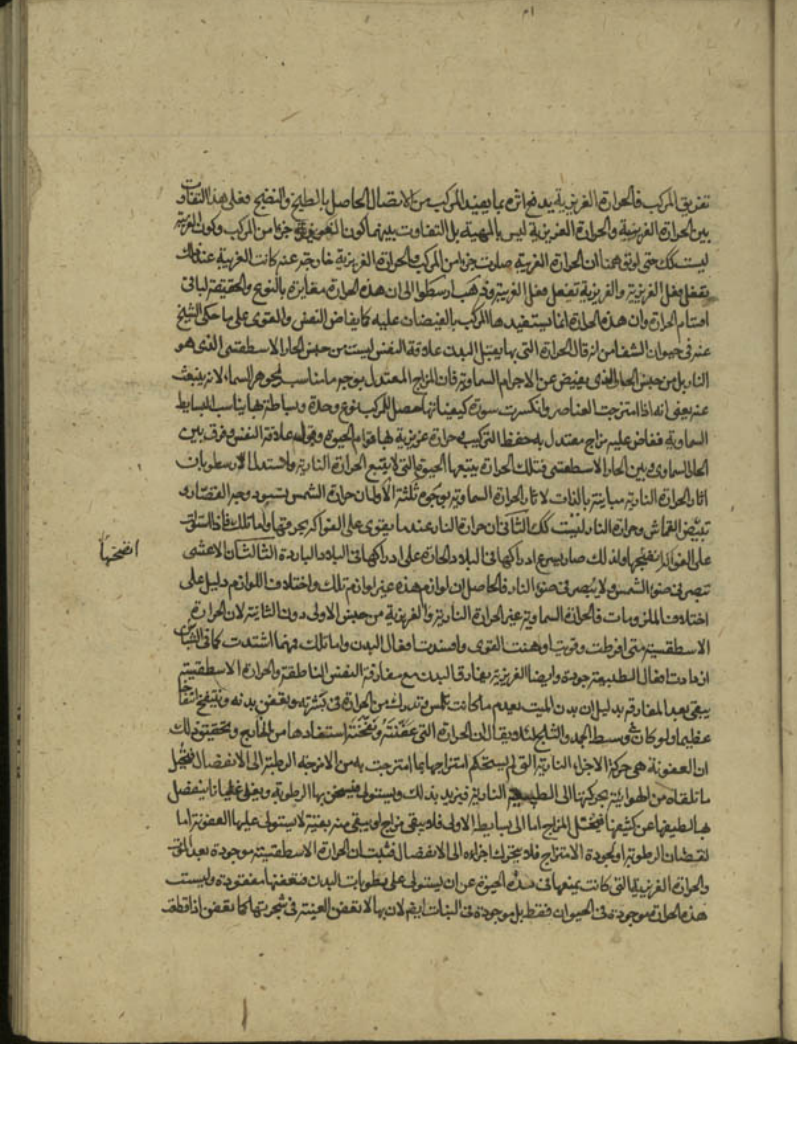
للبصر هو الاسود ويحتمل ان يختلط هذان النوعان من الشمع الاول المتوسطة بين السود والبياض حتى قال الجماعة بالكلام
ليتوقع الناس حيوان ولكن الله تعالى يجري عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسات الثاني وكذا الكلام في الطعوم والروائح و
الاولى قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجل العلوم الضرورية والاستدلال بما ذكره من الاضرار ممنوع عند المحققين
الحاصلة فقال ابو هاشم احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس لكونها ملموسة والثاني ان الطعوم والروائح غير مدركة
بالقرب فقط فالاشكال مغايرة لهما لانها ملموسة بما ذكرنا لا ينقض ما قلنا من انا لا نعلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو
السطوح واما الطعوم الحاصلة من احاطتها بعض ما ملموسة فان سلمنا ان الاشكال مغايرة لها فلم قلت ان هذه الكيفيات
بالقرب لم لا يجوز ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان
يكون اختلاف الاشكال معتبرا لا لذاته بل لصيرورتها سببا لتلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال
ما ذكرتم من القيود لم يدل على شيء منها يجب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال
ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال
في الحواس جاز وجود هذه الكيفيات في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذا الملازم وعلى تقدير تسليم الملازم جاز ان يقال
في الاجسام الخارجية لا شيء منها بكيفية لما مر في الوجه الثاني لابطال قولنا القدماء ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم
والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانا اردنا بالتضاد التضاد المشهوري
فلم قلت ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى ولئن سلمنا ان الاشكال ليست متضادة بهذا المعنى فلم قلت ان الاشكال
ما ذكروه ان الاشكال كيفيات هي الاضرار بحاسة اللمس بحيث لو كانت كيفيات لما كان يكون بين الاضرار فيلزم
تضاد حقيقي وبين اجناس تلك الكيفيات تضاد حقيقي فتغايران قطعا اقول ليس شيء من ذلك بدليل على تغاير
جنسي الشكل والكيفية غير مفيد ههنا لانه يرفع من الخلاف الكيفيات المتوسطة بين الاضرار مع الاشكال كما ادعاه
المعترض وهذا معنى قولهم لا نختار منها بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل شيء من هذه الكيفيات والعكس يعني يحمل شيء من
الكيفيات ولا يحمل على الاشكال الماس الثاني على الاشكال دون هذه الكيفيات نمنع ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات
ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول وما ذكرتم من ان الاشكال ليست متضادة فممنوع ان هذه الكيفيات متضادة
والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لانهم ما اشاروا الى
رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانا اذا عرفنا ان المزاج ليس محسوسا فقد يحصل بدون المزاج كما في
البسيط فالمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة وقد يكون اعم من المزاج فيكون مغايرا له لان العالم يغاير الخاص فلما
ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلو قلنا بان الكيفية المحسوسة هي المزاج لزم ان لا يكون المزاج معدا للاحتراق
عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فينسب الاحتراق اليها كما ينسب الاحتراق الى معدات ما فيها فالسبب

اوائل المحسوسات

المحسوسات اعم

قولنا اوائل المدركات يعني اوائل الاحساسات ابو جهين احدهما ان القوة اللامسة يعم جميع الحيوانات فاوائل حيوان من
هذه القوة وقد يخلو عما عن سائر الحواس الظاهرة كالخلو عن الفائد الشاعرة لا يعرف كالخلد والفائد كالحلزونية البصر
والحكمة فقد اللذان بقاء الحيوان باعتدال المزاج فاقد بعد من الاحتراق بخلاف الكيفيات المعتدلة اياها فلذلك كانا
ولما اشتملت هذه القوة على عشرة في اعضاء شاركه لا يقتضي ان كل حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر
فليس في هذه المرتبة من القوة فجاز ان يخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة و
المسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الاجسام لا بد ان تقف على سطح جسم ولا
بد ان يكون ذلك الجسم غير ما عنه الكيفية المبصرة ولا لا استحالت الحاسة كيفية فاديت ذلك كيفية الجسم الاخر على ما
ينبغي لكن الذوق يتوقف على كيفية الرطوبة اللعابية يطعم ذي الطعم او اختاط طعامه بشيء من اجزائه وايضا لها اياه
بالقوة الى القوة الذائقة فاذا به من خلو الرطوبة من الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم
بل يحس بطعام مركب ولما التنفس يتوقف على جسم تكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فاذا به من خلو ذلك
الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على تموج سطح جسم محل الصوت اليه فاذا به بان يكون في نفسه
خاليا عن الصوت والا لم يحصل الاحساس التام واما اللمس فاذا به حاجة اليه الى متوسط حتى يزول خلوه
عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اولى المحسوسات كما عرفت كذلك هذه
الكيفيات الاربع اولى الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات واما عداها اعني اللطافة والكثافة والخشونة والملاسة والثقل
والخفة والصلابة والهشاشة والمرونة والليونة والجفاف والخفة والثقل بدليل بتوسط هذا معنى قولنا بالعرض في مقابلة ما يقال ان الخشونة و
الملاسة ملموسات بالتوسط فقد يجاب عنه بان المراد بالوسط عندهم فلحرارة جاعة الاشكال وغيرها
الاختلافات ان الحرارة والبرودة اظهر المحسوسات عند اثنين من التعريف فاذكر من خواصها ما يقصد فيها
تقريرها قبل مقصدها فيها بيان ان حكمها كما لو امس شاذ الحرارة فادة الميل المصعد وبواسطة التحريك فان المركبات
لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكلما كانت اللطف كان اميل للجهة الحارة فان
الهواء اسرع حركة من الماء والذي هو اسرع حركة من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب بادرا لما الصعود بالالطف
من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطيء وبالاتوى الحرارة خفة تتبعوى على التصعد فيلزم
من ذلك تفرق اجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات هذا السبب
احتراق المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى الامكنة
الطبيعية والاغتمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع على
عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فينسب الاجتماع اليها كما ينسب السبب





ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات جميع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون
بسيطا شديد الخلط اما الذي يكون بسيطا شديدة فلو فرض انه ان يكون للطبيعة الكثيف وغير قريبين من الاعتدال الاول
وعلى الاول اذا تعدى على الحرارة غير صدرت حركة الواردة دورية كما في الذهب لانه لا ذاتا ولا عرضا لان التفاوت بين بسيطا
شديد جدا فكل اسال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كانت الغالب
هو اللطيف تصعد بالكثيف واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا
جدا كما في الزئبق حدث مجرد تموج فقط واجتمع في تليينه الى الاستعانة بالاعمال ويعرفها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما
يزيد في استعمالا كالكبريت الزيتي ولذلك يتمايل من حيل الطاق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق
المختلفات وجميع المتشاكلة بناء على المانع لا بناء على كون هذه الافعال خاصة لان هذا انما يكون عند تحقق
الشرائط ولتقارض الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة يختلف بحسب اختلاف القوابل وقد ذكرنا ان الحرارة
تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هذا اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منها تفريق المتشاكلة
فانا نعلم اذا اثرت نيران الحرارة اغلب بعض هواء وتحرك بطبعه وبما يفيده الحرارة من الخفة الى الفوقية ويختلط ويتفرق
بذلك الهواء اجزاء مائية صغارا فتصعد معه وتكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون منفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء
المائية والبعيدة بالعكس وهي جامعة للمختلفات كما انها اثبتت في المركب المتخالفة الاجزاء وجبت كما نعلم والتصاق
بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة بوجب تسهيل الرطوبات المبخرة بالبعيدة وتحليلها وتصعيدها وتفريقها
بوجب تجاذبها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادتان اثاثة الاولى من عدم البعيدة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة
فان البعيدة ليست عدم الحرارة لانها لمحسوسات بالذات ولا شيء من العدم لك بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة
على معان اخر مختلفة كيفية غير المحتقنة الحرارة يطلق على ما يغير معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة
المستفادة عن الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للبرلس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة
وبانيها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة فاعلها كالطبيب والدفع والمحضر وغيرذلك ولذلك
يسبب اليها كما خذا بيت البدن وافاده طول عمره يسميها النار الالهية وهي السماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الاذهان فوجه
جالينوس انها الحرارة العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء النادي اذا خالط سائر اجزاء الغناصر وحصل منها
مركب كان ذلك الجزء النادي بعينه ذلك المركب فاذا ما سلط على الكثرة قل حيث يحرقه وحينئذ يطل قوام ولا تلف
الغلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للهضم المحتاج الى تحليل المركب معه فيحصل بسبب ذلك الجزء النادي لذلك المركب الاعتدال
والقوام اللذان بليق حصولهما لذلك المركب فذلك الجزء النادي اذا هو الحرارة الغريزية وانها
كما يدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك يدفع اليبس الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول

تفريق المركب فالحرارة الغريزية يدفع اثرها ما يفيده المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج وعلى هذا التفاوت
بين الحرارة الغريزية والحرارة العنصرية ليس بالمهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريزة
ليست كذلك ولنعني هنا ان الحرارة الغريزية صلة جزء من المركب فالحرارة الغريزية غاية جزء عند كانت الغريزية عنه ذلك
تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريزية وقد ذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي
اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما تستفيد هذا المركب الفيضان عليه كما يفيض النفس والمعقول على ما حكى الشيخ
عنه في حيوان الشفاعة ان هذه الحرارة التي بها يتميل البدن عادة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو
النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجب ما سنا سب لجوهر السماء لانه يتبعث
عنه بعيني انه اذا مزجت العناصر بالمقادير التي تحصل المركب نوع كيفياتها تحصل المركب نوع وحدة وبسائطها يناسب البسايط
السماوية ففاض عليه مزاج معتدل به يحفظ التركيب حرارة عزيزية هي امام الجميع وبقوله عادة النفس فرق بين
الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة يتبعها الجميع التي لا يتبع الحرارة النارية واستدلوا الاول بان
اثار الحرارة النارية سيارية بالذات لانا نرى الحرارة السماوية بوجوع ثلثة الاوان حرارة الشمس وتسوده وجه القشاره
تبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عند ما يقوى على المزاج كرجوعها واما ما تلك فانها تسلط
على المزاج لم تفجر واذ لك صار يبرع اد راكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان لا عشى
تبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان الوانه هذه غير الوانه تلك واختاروا ان دليل على
اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى وون الثانية لان الحرارة
الاسطقسية متى افرطت وقويت واهنت القوى واحرقت افعال البدن واما تلك فمتى اشتدت كما في الشباب
اذا دامت افعال الطبيعة جوده وارضها الغريزية بها فارقت البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية
يبقى بعدها لمفارقتها بدليل ان بدن الميت يعدم ما دامت تسلم من تحلل من الحرارة في وكثرته وبتفرق بدنه وبتفرق متفقا
عظيما ولو كان شيء من سطح الجسد والشاح اذا بقي الحرارة التي عفنته وتحتاج استفادها من المزاج وتحقيق ذلك
ان العفونة هو حركة الاجزاء النارية القوام ليستحكم استرخاها ما امتزجت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال فتحصل
ما تلقاه من الهوائية تحركها الى الطبيعة النارية فيزيد بذلك ويستولي فيضعف بها الرطوبة ويغلو غليا بانيفصل
بها الطبيعة اعني كثيفها فتحصل المزاج اما الى بسيط الاولى فاد بقي مزاج لو بقي منه بقية لا يستولي عليها العفونة اما
لقلة الرطوبة او لجودة الامتزاج فاد تجزا جزاءه الى الانفصال ثبتت الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت
والحرارة الغريزية التي كانت بمنعها في هذه الحيوة عن ان يستولي على رطوبات البدن فتعفنها معفونة وليست
هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لانه لا تعفن العنبة في شجرتها كما تعفن اذا قطعة

المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المتصاعد اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كل البعد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مركز الارض فحينئذ يلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل الطبيعي مقتض لما كان الثقل والخفة من امتام الميل عقيب ما يحاذي الميل طلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية يكون الجسم مدافعا لما يليه وهو منعه منتم الى غاية وغرض لانه ان قام حقيقة بما يوصف به من وقوف ان لم يقترن به متمم بل بما يحاوله ومن عرض على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري وغير ذلك لان حدوثه في محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثير امر كلا يباينه وصفا فان كان مع وعي وشعور فنفساني هو الافطبيعي سواء اقتضى الفرق على وتيرة واحدة اما كالميل الحجر الساكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النباتات الى التربة والتغول الى الماء الطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور بها ارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي وهو من يحصل النفساني فيه منه وعن امر متمم الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فيما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النباتات نفسانيا وان يختص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور ولا ارادة وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب تقتضي الحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتبار تعدد من الثابت متغير يتبين ان الميل كما يدعو الى الحركة فذلك ان الحركة ظاهرا بيت نقلة في الشرف والضعف وبنسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية يمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر فيما بين متفاوتة في الشرف والضعف ايضا ليتعين بكل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة من ذلك المحرك وانما يتدنا الحركة بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يختص مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المترتبة على اعتقاد ملاءمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعتراض عليه بان الميل ايضا يعين الشرف والضعف على مراتب متفاوتة وبنسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر دون ما اخر حتى يستند اليهما فاقول يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويشتد اشتدادا ومضعفه الميل من مختلفة اما عين خارجة كتوع الطبيعة بمثله او ضعفها او اما خارجة كتوع المعاوق الخرق وغلظه اجيب بانهم ان اريد باستناد اصل الحركة الى

الطبيعة او القاسر وشدتها او ضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل وقيل ليس المقصد ما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك فيه ان لا حد خلاف في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس سنه بما فاته وميله بالضرورة انما يقتضي تزول المحرك بين المقصد بين الحركة به في توسط الميل بين الطبيعة و الحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر كما في الحركة الوضعية والكيفية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا يناقض كونه للحركة التي تقتضيه للحركة فان من احس بالميل حالة السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفة متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين سيلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فالميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاذا اجتمعا صار سيلا كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلاف جهتها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فانه يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع سيلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها فلا يمكن ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو ظاهر بالضرورة اقول السبب القريب قد يختلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك سيلان مختلفان يجتمع كل منهما الاخر عن العروك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين فيقال لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات الحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا بهما معا اقول اجاب الميلين المتضادين يجوز ان يكون مستفادا كما اشرنا اليه انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات الحركتين المختلفتين و منشاء الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وهو ما يكون مقتضيا للذات بلا واسطة امر وجودي وحركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكيفية والمراد بالتضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين احضر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية هذا والحق ان الاعتقادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانها قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه سيلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف انما لا يكون باعتبار الفاعل لانه مفروض ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لانعدامها بالفرض ولا باعتبار معاوق

داخلي اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكثر اقوى لانها فوق سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ، وجوابه بوجهين احدهما ان الحلقة التي يجذبها احاد بان متساويان في القوة حتى وبعثت في الوسط فتعاضل فيها كل واحد منهما فعاله معاوق تماما يقتضيه جذب الاخر ولا يسرى ذلك المعاوق بنفس المدافعة فانها عين موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا فوق الجاذب فانه مالم يفعل في المجذوب فعاله ولا يصير مجرد قوته عاريا عن الفعل الاخر فاذن قد تفاعل فيه كل منهما فعاله عين المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي من المعارض لاقتضى اجتذاب الحلقة الى جهته فقد امتنع لما منعها عن الحركة في تلك الجهة ثبتت حينئذ شيء يقتضي الميل الى جهته محض جهته وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فانها الميل الى جهة جذب الجاذب فالميل الى جهة كذا ليس الا كونه بحيث لو لم يكن هناك معاوق لتحرك الى تلك الجهة وثانيهما ان الحركة القسرية لا بد فيها من ميل قسري مساو لها في مادته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لو لم يكن في الجسم القابل للحركة القسرية ميل مساو لها في مادته لاستوفى محركه الجسم ذو العلاقة جسم العالم والثاني فقد البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما محركا بالقسر فيه في معاوق ما في نفرض انه لا ميل فيه كما طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل مساو لمعاوقه فانه يقطعها ويترانه يقطعها في زمان طويل ولكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا منسوب الى الميل المفروض اولا بنسبته زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يحرك بالقسر مثل مسافته فيتساوى حركتا مقسوري ذي علاقة وغير ذي علاقة وقد ذكرنا في مبحث الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليرجع اليه ومن الحاد الاطلاع عليه وعند اخرين يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد وبتماثل وتختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات تتماثل اذا كانت لجهة متحدة وتختلف اذا كانت متعددة ومنه الثقيل يعني عند طائفة منهم الثقيل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل والخفيف منهم مجعول مقابله يعني عند طائفة اخرى منهم الثقيل مغاير لجنس الاعتماد وهو ضمان عن كثرة الاجزاء فكلما ازداد انضمام اجزاء له كان اثقل ومنه لا ينافي معاوق فمنها ما هو اعتماد ملائم وهو اعتماد الاعتماد الذي يعين على مثل اعتماد الثقيل في جهة السفل باعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد يفتقر الاعتماد المحل لا محيد لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولا متناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل لا غير وهو معنى قولنا يعين ان الاعتماد يحدث بحسب وعينا وينتفي بحسب صوارفنا

ويكون حصاد ما عنا قد تشاء وتولد منا شيء بعضها لذاته وغير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني اما الاعتماد فيتولد عنه بعضها بتولد عن لذاته يعني بلا واسطة وبعضها بتولد عنه بواسطة من ليتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه بلا شرط وقد يتولد بشرط فحذف ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة وبواسطة والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط الاصكاك والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوايل المبصرات وهي الالوان والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كانت اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوايل المبصرات قالوا الالوان التي يدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا السور حتى الماذكر فالترتيب داخل تحت الوضع والتفرق والكتابة من غير هذا سهلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشاشة والطلاقة والعبوس والتخيل داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الاولى من السيالة والبسوتة من التماسك واما الملذ فيدرك بالبصر ايضا والذات عند الجبهي هو اللون والضوء وهذا يعني المبصرات بالذات عند الجبهي هو الذي عبر عنه في الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات واطلاق اللون في ذلك كما لا يخفى ومنهم من سماها قوى عن المعتزلة من المبصر اولا واهل الاثبات يقولون ابصار على ابصار غير ومتوقف ابصار غير على ابصار ذلك الغير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا والحال منها اطرافا اي احوال من اللون والضوء طرفان اما طرف اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرف الضوء فمنها الضوء الاضعف والضوء الاقوى والاول اي اللون حقيقة سمي به على ما يظهر من قولهم ان زعمائر لا حقيقة لغيره من الالوان اصلا والبياض انما تحيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة والمتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانها مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يفضي الى مزاج يترتب عليه لون بل تتداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فاذا تقرر ان الاجرام العلوية ويعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض وتراكم الاشعة بعضها على بعض والمشاهد المتعاكس بينهم البياض فاذا اشرقت الشمس اشراقا على جوهر من الماء وانعكس شعاعها الى عيني بسبب ذلك الشعاع كان لونه بياضا فاذا رأى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء لحظ لحوم الفرق بين الشيء وشبهه فحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيها موجود في الجامع الا انه ليس بياضا فيكون البياض منها متخيلا ولا محققا وكذا الحال في الزجاج

المفرق فاعايل هذا اولى من الثلج وذيل الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل من الاجزاء المائية والهوائية
في الثلج وزيد الماء تفاعل ومزاج صحيح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقق لانا اجزاؤه بالبسة
صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها فاعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج المخرق
فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدث اللزاج فيه اخلا يتصور فيه مضغ
الاجزاء ولا تباسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل بصندق الثاعق بسبب عدم نفوذ الضوء فيه
في عمق الجسم وقالت الاوائل يتخيل بسبب اختلاط الشفيف وتيقاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء
يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اجزائه اخرج منها الهواء
وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح وبقي السطوح مظلمة فيتخيل ان يكون هناك
سوادا وابيض الشباط ذابت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى اليبس
واثبت السواد عكسا بان البياض يسلخ والسواد لا يسلخ وابيض البياض يقبل محاله الالوان كلها فالجواب
السواد والقابل الشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة متقاني القبول والفعل فاعتبر من عليه بياض سواد الشاغ
يسلخ بالشيب وبانه يجب ان يكون الجسم قبل مفارقة الماء والتخيل لازما زوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه
انما يقبل محل البياض ما سوا البياض الذي فيه فلا يلزم اعراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعل
فالكبرى ممنوعة والصغرى ممنوعة على انها كيفيات مختلفة وقد يكون تخيله ايضا من اختلاط الهواء بالشفيف
البياض ولكن نعني ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان
الثالم يحدث شيء يخالطه وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه وهذا صار افضل وكما في الدواء المسمى بلبن
العذارى فانه يكون من عقل طبخ فيه المرداسنج حتى يحمر ثم يصفى حتى يخالطه ثم يصفى حتى يخلو عن الاشنان ثم يطبخ
المرداسنج فيه ماء طبخ فيه العقل ويبالغ في تصفيته ثم يخالط الماء فانه يتعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية
الابيضاض كاللبن الرايب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيض لان شفافا تفرق وتدخل فيه الهواء
والالم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعد وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض الا حتى
والقصب يبيض بالماء بان يتفرق الاجزاء ويدخلها الهواء فيه اظهر ومما استدل به في اشفاء على حصول البياض من غير
اختلاط الهواء المصفى بالمشيمة امران احدهما اختفاء ما فرقها الاتحاد من البياض الى السواد حيث يكون من
البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم الصفرة ثم الياضية
ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان فانه لم يكن لا السواد وبياض ولا حمرة البياض الاخالطه

الصنو للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاختلاف في طريق واحد لم يقع الاختلاف فيه الا
بالشدة والضعف فما بينا انفكاك الحمرة والخضرة ومخالفتهما من الالوان فانه لو كان اختلافها الا لاختلاف
اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس الا البياض وحدها لان هذين
الوجهين على ان سبب اختلافها الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من ان لا تشتبه على
ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في المادة متين نظر الجواز ان
يقع تركيب السواد والبياض بخلاف ذلك وان تحققا على اختلاف مختلفة وان لم ينعكس السواد عند الاختلاط
الامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان بمعنى طرفا اللون السواد والبياض منهما
متضادان تقابلا واحتمتا لانهما متواردان على موضوع واحد متناوبان اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما
يتوهمان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة منظ لانه لو اجتمع السواد والبياض فقد
اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته لزم ان يكون الجسم في غاية السواد وغاية البياض واحد
الوارد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحالة عند في زمان الانفراد وهما التالي
فالمقدم يلزم ان لا يكون بين منهما موجود البتة بل المرجود لون متوسط بينهما واعتبر عليه بانه لا يلزم من عدم
بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد وما تقابله ان يكون موجودا
معا وتركيب منهما لون متوسط بينهما وكيون المدرك بالحس في المركب دون كل واحد منهما او احدهما
نعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما من الحكماء قالوا ان ما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في
الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون الذي واستدل
الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود المانع عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا مانع
هناك سواه والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الاحساس فان الجاليس في مكان مظلم يرى جماعة في خارج
الغار اذا وقعا فانا وردبان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم انا وضعنا
جسما لملمعا لونا مخصوصا كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياضا ضعيفا ثم وقع عليه ضوء
ضوء قوي يرى فيه بياض شديد فانا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة
والضعف مخالفة بالماهية يوجب كل منها مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لتلك اللون في القوة والضعف ولا
يوجب مجموع غير هاتين تلك المراتب فحكمنا من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس بها فانا
فقدت مراتب الضوء بأسرها فقدت هو السواد وايضا ملازم عدم اجتماعها
السوادان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا ملازم عدم اجتماعها
لان الكلام فيما سيق على تقدير فرضه مستوفيا لم يجمع مع آخر واما الثالث فلانه

ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها بل لانتفائها لجواز ان يحصل لها وابيض يحس
ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فتوجد اللون في ضمنها الا ان
الحس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس لاتفاوت اللون الواحد الشخصي عند الحس بسبب
مراتب الضوء فان اللون لما كان بانكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان
انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور حتى هم استدل الانكشافات تستدل
المنكشفات وابيض ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء
شديد ولما كان المجموع الواصل اليه الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه
في الاولى توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاولى لكن اذا تأمل في ذلك تأمله شافيا تميز اللون عن الضوء
وعلم ان اللون بحيث هو واحد والمختلف هو الضوء واستدل بالاتمام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بل شرط
الحس للضوء شرط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف
لانه ان اريد بالمشروطية التوقف منعناه وان اريد الحين او الاعم منه بمنع محال على انه قد صرح بوجود الضوء
بدون اللون كما في البياض اذا وقع عليه ضوء ما كما في الضوء واللون متقابلان حسا في المقارنة بينهما استفادة
من الحس ذلك لان الجسم الابيض اذا اسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما
ظهر بنفسه للحس والاخر ظهر له بسبب الاول ونحن بعض الناس ان الضوء ليس امرا مبصرا بذاته على اللون بل هو عين
ظهور اللون فعلى المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس قالوا الظهور المطلق
هو الضوء واختلافه المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب
البعد من الطرفين فانا نجد الحس يميز بين مراتب الظهور ثم شاهد بعدم ما هو اكثر ظهورا من هذا
بديهيا ولما انا ليس لا مركز ذلك بل ليس هناك كيفية زايدة على اللون الذي ظهر ظهوره التام واستدلوا عليه بان
اللمع بالليل يرى اكثر اعتبر بمعنى ان الظلمة والاعمى منوه في السراج ثم السراج يرى مضيئا اضواء شديدا والابيض
ضوء في القمر ثم القمر يرى مضيئا اضواء اشد وهذا ضوء في ضوء الشمس وما هو الا ان الجسم الاسود في
الظلمة وكان اللمع بالليل ظهر فيه من الظهور ظل لكن ذلك الظهور ليس كيفية زايدة على اسود ثم اذا وقع نور السراج
ونور النهار الى اللمع لم يزله لما زال ضعيف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه
الاشياء ليست الا ظهورها للحس لكن زوالها ليس الا لخفاء الوانها عنه فلا يكون المثل كيفية زايدة
على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا سمعنا ذلك
نقول ان الضوء كيفية وجودية زايدة لان البياض والسواد قد يشاركان في الضوء ويختلفان في ماهيتهما و

ما يرد الاشتراك عليه بما يرد الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك مختلفي الماهية في ظهورهما عند الحس فلم يعتمد
اما شدة الحس وما ان البلوط والماء اذا كانا في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى متفاوتا وليس هذا من اختلاف
ظهور اللون فانا بدلنا على ان الشدة والضعف المتباينتين نوعا في كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل
للشدة والضعف يكون لا شدة منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو الراس من قبله المتباينان نوعا ويكون بتقدير
الكلام قابلا لان للشدة والضعف ويكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد
نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف فيهما
بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل لان التفاوت في السواد بالذي خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت
في السواد متقوم الاول ويكون لا شدة نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السواد يتخارج قد عن مهيتها
لما تقرر عندهم من ان المقابلة بالتشكيك من عوارض ما يقابل عليه من الافراد وما استدلوا عليه بوجهين الاول ان تغير
الماهية واتيانها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها اذا هنا وخارجا لا يتصور لا
عند تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها فان الماهية وذاتياتها لما تقدم عليها اذا هنا فاذ
يكون الماهية وذاتياتها الصنة التي منها اقدم الى الوجود وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي
تقدم عليه الماهية فان صنة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كصنتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية
وذاتياتها متوقفا على الجزئيات بالتشكيك بل المقابل بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه
جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها اذا هنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها
بارتفاعه ولا يتوقف على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم اولى واشد
فان منع استلزام تساوي الجزئيات وهذه الاحوال الانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب
عنه هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الدليل الذي يحقق التفاوت حيث يرد في الاشد دون الاضعف
لم يكن داخلا في الماهية لم يحقق التفاوت وجها بل الكلام في السواد وان كان داخلا فيما لم يحقق اشتراك
الاضعف فيه لانتفاء بعض الاجزاء الذي هو مشاه الحضيض مثلا الذي هو بعد من الشمس دون القمر الذي كانت من ذاتيات
الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت الضوء بين في نفس الماهية فان قيل لم يصح هذا الدليل لزم ان لا
يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قلنا بل المشرع والضعف لان القدر الزايد ما دخل في مفهوم العارض و
ماهيته فلا اشتراك الضعيف فيه وما عنيناه داخل في مفهوم العارض فيهما على السوية مثاله
الحضيض الذي يبعد في بياض الثلج عن الغار الذي كرتين من مراتب البياض لم يكن ما في الغار من مفهوم العارض
فلا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية الضوء وان لم يدخل في ماهية العارض ولا

في هيئة المعروض الاضعف ولا يلزم من دخوله في مفهوم العارض تبايه في جميع المعروضات اقول هيئة توجه مثلا على الدليل المذكور على امتناع تفاوت المهيات وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار انه خارج عنه داخل في مهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون التوحد تمام مهية الانفراد وجبلها او يكون الحضور مهية التحقق من الشمس امر خارج عن حقيقة التوحد داخل في هوية زيد والشمس على هذا القياس ويوجه المنع انا لا نعلم القدر المزيد اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية قد الحاق على السواء فلما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس المهية واذا تحققت فلا يخرج الحادي ذات كان ذلك جزءا بالنسبة او بدلا على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان سائر الجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا شاهدا ستتار والمحسوس الشاهد من حال المبصرات صدد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل عند المحسوس فان الاستتار عند الانكشاف واعتمد عليه ابن الحايل بين الرائي والمرئي انا نشاهد الشاهد انه لو كان جسما مقعرا كالبيضة مثلا وكان كثيف العدم بقوي البصر عن ادراك ما وراءه فان مسحة البلور او الزجاج بزيد اخلاطهما طهورا وانكشافا فلو كان مستعين بها الطاعنين في السن على قراءة الخطوط الدقيقة وابصر عنه اذا لو كان جسما لكن كثيفا بوجبه لشدة الاضاءة لاستحالة الحصل شيئا فشيئا كما كان الاشتغال اكثر فكثر يحصل الاضاءة وانه باطل لان تلك الصفحة اذا علمت حدا وجب لما تحتها استدلال فان الاستعانة بالزقة تقتضي انها مع المعينين الصفحة لاحتجابها الجميع البياض على بياض في موضع وقد الفرق بينهما بحجاب ظاهر عن رؤيتها والثاني انه لو كان جسما مقعرا لامتنع حركة الجهات مختلفة فرضورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو والسفل وما بينهما بدليل ان الشمس اذا طالعت من الافق استدار وجه الارض في الحال فحركة الضوء من اسراع الرابعة الى وجه الارض فيها لم يعقل وايضا الضوء اذا وقع في البيت من الكوة شمسه ناها وقد رأى وجه البيت مظلما والا لشاهدنا لم يخرج جسم البيت جسم والا فاما بالسد والوجه الاول بعد التسليم وهو ممنوع كما ان المفروض لا ستفادة ههنا غير ما سدوه فلا ولا نفهم ايضا جسم والا لكان يكون حيال كل جسم بين معدة تم لا حدها فانا نتوهم ان عرض ليس الا وهو الضوء ثبت ان الضوء ليس جسم بل هو من قوابع الجسم القابل لمحله وهو الى الضوء متمان ذاتي وهو القايم بالمضيء بذاته كالشمس وغيره مما وقد يخص اسم الضوء وهو عرضي وهو القايم بالمضيء بغيره كالقمر وغيره من الاجسام المستضيئة قوله نعم هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور فالضياء عرض متمان اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لمادته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل الشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء جرم الارض حالة الاستقبال وعقيبها المزيد والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء

بحيث لا يتصور بينهما ذلك وامافي الثاني فهو ان حدقته في الجسم المقابل لمكان تابعا الوضع من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت المحاذاة الى قابل اخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الاخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر وامافي الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان تحركه وانتقالا للضوء من المستضيء الى ما يقابله والتقصي بالظن فانه يتحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة لليل نزول الامين ومنع وبحدث في اخر على حسب تجدد المحاذيات كان ذلك جوابا لنا وبدليل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان سائر الجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا شاهد استتار والمحسوس الشاهد من حال المبصرات صدد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل عند المحسوس فان الاستتار عند الانكشاف واعتمد عليه ابن الحايل بين الرائي والمرئي انا نشاهد الشاهد انه لو كان جسما مقعرا كالبيضة مثلا وكان كثيف العدم بقوي البصر عن ادراك ما وراءه فان مسحة البلور او الزجاج بزيد اخلاطهما طهورا وانكشافا فلو كان مستعين بها الطاعنين في السن على قراءة الخطوط الدقيقة وابصر عنه اذا لو كان جسما لكن كثيفا بوجبه لشدة الاضاءة لاستحالة الحصل شيئا فشيئا كما كان الاشتغال اكثر فكثر يحصل الاضاءة وانه باطل لان تلك الصفحة اذا علمت حدا وجب لما تحتها استدلال فان الاستعانة بالزقة تقتضي انها مع المعينين الصفحة لاحتجابها الجميع البياض على بياض في موضع وقد الفرق بينهما بحجاب ظاهر عن رؤيتها والثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركة الجهات مختلفة فرضورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو والسفل وما بينهما بدليل ان الشمس اذا طالعت من الافق استدار وجه الارض في الحال فحركة الضوء من اسراع الرابعة الى وجه الارض فيها لم يعقل وايضا الضوء اذا وقع في البيت من الكوة شمسه ناها وقد رأى وجه البيت مظلما والا لشاهدنا لم يخرج جسم البيت جسم والا فاما بالسد والوجه الاول بعد التسليم وهو ممنوع كما ان المفروض لا ستفادة ههنا غير ما سدوه فلا ولا نفهم ايضا جسم والا لكان يكون حيال كل جسم بين معدة تم لا حدها فانا نتوهم ان عرض ليس الا وهو الضوء ثبت ان الضوء ليس جسم بل هو من قوابع الجسم القابل لمحله وهو الى الضوء متمان ذاتي وهو القايم بالمضيء بذاته كالشمس وغيره مما وقد يخص اسم الضوء وهو عرضي وهو القايم بالمضيء بغيره كالقمر وغيره من الاجسام المستضيئة قوله نعم هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور فالضياء عرض متمان اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لمادته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل الشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء جرم الارض حالة الاستقبال وعقيبها المزيد والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء

الكرة وبهم الحرة الحايطي

ليس هي ظلام والظلمة عدم الملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لانا نكيفه وجوديته على ما ذهب اليه البعض والا لكانت ساقطة للجسم الذي في الغار من ابصار من هو في الضوء خارج الغار كما انها ساقطة لهم من ابصار من هو في الغار بذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي او متوسطا بينهما وبما ينبغي ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة المرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار والبرزخ العايق من الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا ولا بين لك ما بعده مما قال شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحايل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا من الابصار لا فيما يكون مانعا لغيره وقد تبدل بانا اذا فرضنا خلو الجسم عن النور من غير ان يفرض فيه صفة اخرى اليس كون حاله الا هذه الظلمة التي نجدها في المرئي محسوسا في الهواء وليس كذلك امر محسوس لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى شيئا فتحقق ان ما نجده في الحال نتيجة الظلمة امر محسوس ما تستلذ القابلين يكون ما هو بحيث يقوم بقوم وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا وايجاب المنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كما في امر الخاص والعدم المضاف للعدم المحمولية العدم المضاف منها المسمى وهو الاصوات الحاصلة من القرع المعلول للقارع والقرع شرط لقاءة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهو كيفية يحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقارع والقرع فان القارع والقلع الذي هو تفريق عنيف بقوة لمقاومة المقروع للقارع والمقلوع للمقالع كما في قرع الماء وقلع الكرياس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالقرع حالة تشبه بقرع الماء يحدث بقرعه بعد صدمه مع سكون بعد سكون واذا حصل القرع سبب قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا ما دام تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية وينقطع بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطشت فانه اذا سكن القارع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوداني لا يفيد الحال الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوداني ههنا ليس تمام اما وجود الهواء بالبداهة وجدانا وعدما فاوضح ما ذكروه انا نجد بدليل على عدم الصوت في بعض ما عدم فيه القرع لا في جميعها فانا نجد ايضا ايضا وجيها بان المستفاد من بعض البيانات مع الحس ليس بمخصوص وكذا الحال في كثير من المسايل العلمية يستعان فيها بالحس المصايب فاذا وضع جسم على الغير يحس كونهما معلقة بقيد انا نجد ان القرع والقلع سببان للقرع اذ بهما يتخلل الهواء بين المسافة التي بسلكها الجسم القارع او القالع الى الجنبتين وينقاد لذلك الهواء المتخلل ما يجاورهما من الهواء فيقرع هناك القرع المذكور وهلما

التفريق اشد في المتاخر من الكيفيات الحادثة بتوسيطه التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة
في عدم الملايمة على حسب مراتب التكثيف في القوي والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفونة
لانه يقتضاعف التكثيف اعني ان التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ فيقاومها فيهيج حرارة الباطن البرودة ويؤثر
فيه تاثيرا عظيما ويكيفه تكييفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفونة التي بقريب من المراتب في المتاخر و
تفعل البادرة في القابل اللطيف حمرة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكيفه تكثيفا اقل
بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة العفونة بكثير وهي
هي الحمرة لان الحمرة تحدث من تعفل البادرة في اللطيف فان التعفن الذي يقرب من العفونة يحدث من برودة و
ازدماء ما يليه لطافة واعتدال فاذا سخن الشمس المنضج ازداد حمرة وتفعل البرودة في القابل
المعتدل قبضا وهي في عدم الملايمة دون العفونة حمرة وفوق الحمرة لان تكثيف البرودة في المعتدل
اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما يحدث من تكييفه عدم ملايمته
بين وهو القبض وكونه في عدم الملايمة فوق الحمرة ظاهر مما ذكرناه من ذلك دون العفونة فان
العفونة بطن اللتاء وظاهر معا فيتفرق الطبع عنه تفرق شديد والقابض عنيف ظاهر فقط
فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحار والبرودة يفعل فعلا ما وبين ذلك
لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكيفه تكييفا قابلا بفعل فعلا ما بين بين فيحدث منه طعم ما وهو في
القابل الكثيف الحادة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء القابل
ويؤثر تاثيرا ما ويحدث فيه حدة ما بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية
الملايمة اعني الحادة التي هي اشد الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة والذهاب بها عند القوي
الذابقة وفي اللطيف الدرسنة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء
الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ما فيحدث منه كيفية ضعيفة ما ملايمته هي الدرسنة وفي القابل
المعتدل التفاهة فذلك لان التفرق المعتدلة يحدث بكيفية ما تاثيرها من القابل المعتدل اقل من تاثيرها
في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملايمة هي ضعيفة من الحادة وقوية
من الدرسنة الا ان هذه الكيفية لا يؤثر في الذات لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسط بين
اللطافة والكثافة فلا يحس هذه الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعتدل في القوى الذابقة لا بادئة ولا كيفية
فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدرسنة فانها لان كانت ضعيفة الا ان حاملها اللطيف ينفذ في
المذاق فينزع زعزعة ما ان لم نؤثر فيه بكيفية فيحس الدرسنة دون التفاهة وقد ذكرنا ان سخن الطعوم الحارة

يقتضي م

ابتداء

ثم المرار ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه من مركب يرطوبة بادرة فالملوحة
من سبب حدوثها الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرار في السخونة ان البورق والملح المسخن
من الملح الماكول وابرد الطعوم هو العفوصة ثم العفوصة فان القرا كما الذي يحلو ولا يكون ولا
عفوصة شديدة البرد فاذا اعتملت قليلا وتليا ما بسخان الشمس هما التالي القبض ثم الحرضة ثم تنتقل
الى الحامض والحامض وان كان اقل برودا من العفص لكنه قابل الاغلب الكثير بدليل شدة عونه بسبب لطافته
وكل هذا يعلم انكما تعرف قوى على التحليل لابد على اله اسخن من الحريف اذ يكون ذلك بسبب شدة نفوذه
لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لطافة لما مر ان التركيب
بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المايات التي لا يضعف فيه عند فانا اذا ركبنا حامضا بمالح وجد
مركبا من ثلاث بسايط طعما ليس تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المتقدمة فانه اذا كان السباب كثيرة على سبيم
واحد اقتضى كل منها بينه طعما من تلك البسايط حصل من طعم مركب منها ولا شك ان كل واحد من التركيب الثلاثي
المذكور بين كثيرة غير محصورة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بسبب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له
اسم على حدة نحو الشاهرة المركبة من مرار وقبض كالذي في الحصرم ونحو الزعوة المركبة من ملوحة ومرارة كالذي
في الخمير والتمر هندي ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحامض والحار الذي في العسل الطبخ
وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض الذي في الباذنجان ومنها الشموث والاسماء لانها امر الا من جهة الموافقة
والمخالفة بان يقرب طعم طبيخ ويختبر ويختلف ذلك الاختلاف فان الطعم الذي يخص قد يكون عند بعض الناس
لغير وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقاربه من طعم كما في رايحة سلق ورايحة حامض وقد يطلق
عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما في رايحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي
النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها بينة
باستعداد شديد نحو الانفعال الى الغير او التي لها اثر ما بسهولة او عسر وهي وهن طبيعي كالذي يحدث
اللين يسمى اللوقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال الى الغير التي للقاسية وبطئ الانفعال كالصحاحية
والصلابة والمهورة ان هما نوعا ثانيا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصابغة والثاني القوة الغريزية
على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يسرع عطبها وتفتتها فان
في الكيفية من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبرت كل واحد من
استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشديد خرج عنها اصل القبول الذي نسبته الهما على
السواء فيكون متوسطا ثالثا معنى كون الشيء قابلا لا لاجل تحريك بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا

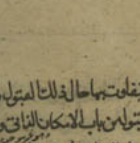
والمراد بالشيء لان المصابغة
وبقي ما موضوعه الاول العلم
مثلث الصناعة ص

اطراف تزيد طعم نزدان ح

آخر قاف المالح وطعام مزعفر اذا كثرة

نسخة مشوره زمين ك

بحسب ح



اعتباري نضيف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك المقبول بالنسبة الى القابل
قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المتفاضية
فرب قبول وبعد من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد وما كان
بعض الاستعدادات مركبا من الانفعال وبعضها مركبا من الافعال وهما متضادان متباعدان كانت
الاستعدادات متوسطة نوعا ما
التوسط ههنا ليس حقيقيا ولا مجازا فيكون احاطة خط الاثر بحيث الفلسفة والفيثاغورية مثلا وملكة النوع الثالث
من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية سميت بذلك لان الانفس الحيوانية
دون النبات والجماد فلا يتمتع ثبوت بعضها لبعض الجمادات من الواجب فيجب ثم ان الكيفيات النفسانية ان كانت
راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والقابل بينهما قد لا يكون قابلا لا بعارض بان يكون الصفة
حالا ثم يصير بعينها ملكة كالذي من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا فانه العلم اي من الكيفيات
النفسانية العلم وهو ما تقتضي ذاته مطابقة جانبي ما يطابق ثابتا العلم بطابق ثابت وزواله به الصورة الحاصلة
في الذهن وهو ان كان ذهنا وتبوا للتسليم فيصدق يقابلا لا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه
يسمى ظنا والا يجزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا لكن
كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا وتقليدا فان قبل لما سمعت الشبهات وامتناع الزوال وجب
ان لا يحصل العلم اليقيني لاحد في الضروريات لان النظريات قد يعقل الذهن عن مبادئها وشكك فيها
بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان من الشبهات ما يعجز الزمان لم يكن مجوزا للتقليد مطلقا لانه
قد يكون عمر الزمان اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مبادئها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك
فيها وان غفل عن مبادئها كما في المسايل الهندسية والحسابية فانا نتيقن بها عن مبادئها التي لا شبهة
فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن حضور تلك المبادئ وطلق تارة ويراد به اليقين بقط
وطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتقليد وهذا هو المراد ههنا وتسمى العلم ههنا المعنى
بانه صفة يوجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقولهم صفة هي ما يتقوم
بغيرنا تناول العلم وغيرنا وقولهم يوجب لمحلها تميزا اي يوجب لمحلها التميز هو الفرق بين الشيء
ويخرج الصفات التي يوجب لمحلها التميز عن غير قط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب
استاذ محلها عن العاجز ولا تميز لشيء بحياة وان العلم فانه يوجب تميز المحله وتميزه معا وقولهم لا يحتمل
متعلق التميز نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي يوجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه

كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا ظننا زيدا قائما فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد
اعني ايجابها له فذلك التميز نقيض متعلق تلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة في صورة الظن
نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب في نفسها والواحظ انا هذا السلب بالفعل بحيث ما قبل الحال وقد صورنا الجهل
المركب والتقليد وان لم يحتمل الحال لكن يمكن ان يلاحظ امر من هذين امر السلب القيام عن زيد فلم يتحقق في احد من التصديقات
الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين وتناوله للمقسومين بالسوية بل باعتبار ما على مانع بعضهم من ان
التصورات لا تتعارض فلا قدرة لنا في بحث التقابل واعتراض على هذا احد انه يوجب ان لا يكون التصديق
اعني النفي والاثبات على السواء بل يوجب ان لا يكون التصور الذي هو المنقول
عن معنى انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز لا يحتمل لا يحد العلم لانه يحتاج التصور بالتحديد
ان يكون المكتسب مما ذكروه في معرض التعريف يقرب له بحد اللفظ والاشياء الذهنية قد يعرف بحسب اللفظ
كما اشرنا اليه في صدر الكتاب بعيد لا يمكن تحديد العلم لانه غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغير ما ذكر
لتوقف معلومية كل منها على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم غير ذي
متعلق بذلك الغير لا معلوميته ولا معلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة
العلم لا حصول العلم الحضوري فاورد ويقتضي الضرورة ولا كذلك اي بخلاف كل من التصور والتصديق الى
الضروري والمكتسب فان المراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر كما سبق بالضروري ما يقابله اعني
ما لا يتوقف حصوله على النظر ولا بد فيه من لاحظ شيء في الحال المجرد والقابل وحاصل الجواب انه مغالطة يعني لا بد
في العلم من لاحظ شيء مثل ان المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدوم بتقابل الممتنعا باحكام موجبة تميز
صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود ما من حيث يحكم عليه فالمعدوم من حيث هو شيء
المشبه له وانا لا نشبه الاعيان من حيث النفس لما نفس حقيقته وما له والاول بطل اذ لا حقيقة
المعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء انما
لا لاشياء لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا شبهه قيل هذا الدليل
على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدوم لا بد فيه من الاطلاع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الاطلاع كما هو
المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بوجود زيد بعد ما كان احدهما بالاطلاع كان الاخر به
ايضا كذلك فان قيل العلم الله تعالى بالمعدومات والممتنعات ليس بالاطلاع مع جريان الدليل فيه ايضا يجب
العلم بالاشياء ان يكون على وجهين احدهما ان يحصل حصولا ما وهو حصول الاشياء في العرف المدرك والكاف
يسمى حضوريا وحضوريا وحضوريا للاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والاسم القائمة بها اذ ليس فيها

مرتبة اليقين فانه شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل الا ترى انه ليس معلوما على اليقين
الحاصل فيما اذا عرف المهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر فيها مع عرفانها واما اذا عرفت بعض لوازمها
فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم عند الغائب اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فانه غير حاصل عن ا
ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري عن الفاعل فانه يتصور ان يوضع خلاف ما هو عليه مع علمه
يتوجه منه الى طالب سبيل الهداية تعالى العلم به وكيف وهو جاهل بكنه ما اليه ويرى عليه ان الجاهل
له مقدمات حاصلة عنده او ملتفتة اليها ويرى انها افادته عروض حضور المبدأ وغيبته فلا تعالى اليقين مع
اعتقاده فيترجح عنده الجهل المركب فاما فيضان المبادئ بتبعية فقره والانتقال منها الى المطالب فذلك حد
وقد الم شرطا ثالثا وهو حصول الغاية اعني الشعور بالمطلوب لكونه غاية والا فيلزم طلب المجهول المطلق اقول هو
ان الفاضل عن الطلب يصور في مقدمات حاصلة عنده او ملتفتة اليها ويرى انها افادته الى المطلوب فذلك حد
ما وقف عليه العقليات وانتفاء ضد المطلوب في تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في
النظر في معرفة الله بحسب العقل هم بحسب الشرع فوجب عند المعتزلة الى الاول ذاهبا عن الى الثاني وانت
الاول واجب عليه بحسب العقل لان شكر الله تعالى واجب عقلا ولا يتم الخروج عن العهدة الا به وهو اجب وقت
وهي موقتة على النظر لانها ليست عند هم وكل مقدمة هي موقوف عليها الواجب المطلق فهي واجبة كوجوب
نفسه فان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله لكونه مقدمة لما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوب
عقلا والى هذا اشار بقوله والوجوب لما يتوقف عليه العقليات اي شكر المنعم واجب عقلا ودفع الخوف كان
به اي بالنظر واجبا اما الاول فلما مر اي شكر الله تعالى واجب عقلا فان لم يشكر المنعم واجب عقابه وفعم الله عليه
كثيرة فان كان عاقلا اذا راجع نفسه وجدان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية وجد نفسه مقصرا في شكرها
وجد نفسه لا يحصي كثرة ولا تنفك قط انها ليست لا منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذا النوع لا
يلتفت الى منعم ولم يعترف بها قام ولم يدعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب اليه بما تؤدي به العقلاء
فاستحق سلب تلك النعم عنه والاعني بوجوب العقل الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا فلما كان
الخوف عن النفس واجب عقلا فان العاقل يدرك بفطرته السليمة ان نعم الله عليه لا تحصى كثرة وان
قدارا من الشكر عليها وافيا لم يكن مسيلها اعني تحصيل الخوف عن العقوبة سبب النعم وهو فاسد على
الذي هو مضرة راجحة له فان لم يدفعه كان سخطا لان يديمه العقلاء فتهيجها واجبا عقليا اعني
ودفع الخوف عن النفس واجب لانه ضرر متوقع ولم يتقرب الى من يدفعه ولم يتحصل الا بالنظر في معرفة الله
الكمالية علم انه هل لله الشكر لم لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف وتتم الشكر وانما

ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بالاتفاق فوجوبه اما
عقلي او شرعي على الخلاف مبني على تقدير ثبوته فتقدير الاول واليه اشار بقوله والاتفاء ضد المطلق على تقدير
ثبوته كان التكليف به عقليا اي لا انتفاء بالوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلق اعني الوجوب العقلي
على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لانا لو سلمنا
لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق المرسل اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفة
نعم ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول الذي به ثبوت الشرع والعلم بصدق
الرسول يتوقف على النظر في معجزته بما انها معجز صادرة من الله تعالى بتصديقه له وهو معنى النظر
في معجزته فثابت الشرع ايضا لا تدل صيغ في مطلق النظر بل لا تدل الا على النظر في معرفة الله تعالى بتصديق
قال الرسول المكلف انظر في معجزتي كيف يعرف حتى يظن بقوله انا لا انظر في معجزات سواي اعني من سائر
بينها على ان لا اعتقد وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه فلا يتحقق عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت
شهادة الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها فكان هذا الكلام بعينه حقا
لا يعدله كلام ويلزم انهام الانبياء عليهم السلام اعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك
بطل اجماعا وكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا ان فرضنا وجوب النظر بالشرع وفرضنا
عن حاله اعني على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول لا نسلم ان انتفاء على تقدير ثبوته يستلزم انتفاءه
لا يستلزم الحج اعني لمام الانبياء اما انتفاء على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر كما
فيه لا يقال كل ما لا يستلزم الحج حتى نبوته لا يستلزم انتفاءه لان نبوته يستلزم الحج المكون متعلقا لذاته يستلزم
انتفاء ذاته وما لا يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كما لا يستلزم الحج ثبوته فكذلك لا يستلزم ثبوته انتفاءه
ثبوت الحج حتى لا يقتضي انتفاءه بل يقتضي انتفاءه لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاء فذلك
الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت الحج ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر
والا شاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على العلم الحكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم كما لا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطأ قائم في الحكم
العقاب الجائي والعنا نية فان قيل لا نسلم ان من حصل المعرفة احتمل الامر لم يحصل الانتفاء بالكلية
وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا انما حصلت المعرفة على وجهها وكما قطع بذلك بل بما يقطع
في امور الضلال في ذلك ولما تقرر ان الحاذق من يتحرى الاحسن فيما يعتقده ويعمله بالعقل اما النقل فلم تقم له تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي التعذيب مطلقا اعني بقي

التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها وايضا
التعذيب لو وجد لما اخل بالواجبات العقلية مع استماع العقوبة عندهم وانما العقل فانه دل على شكر المنعم لوجوب
عقلا فانه كان لا لفائدة بالغم العبث وهو قبيح بما يرد عقلا ولان كان لغاية فانما الشكر وهو اطلاق الحالية
عنها والشاكر انما في الدنيا وانه شقة ولا حظ له في الاخرة ولا استقلال للعقل منها وايضا الشكر متضمن
خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لا يقال ولانه لا استرداد لحقارة الدنيا بالنسبة الى الخلود من حيث انه ضرر
ونفع وما مثل الشاكر الا كمثل فقير تحكم بايتاء السلطان يملك المشارق والمغارب ويجري ما بينهما من
الكنوز والذخائر فتناول منها اقل قليل ثم طفق يذكرها على ذوي الاشهاد ويديم على تحريك لسانه شكرا عليها
ولا شك ان ذلك بعد ما استزاد فشكر العبد لعله يكون استزادة لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من
تلك اللقمة عند الملك وما يأتي به العبد بعد شكر الحقير عند من تحرك الانملة بالقليل الى الملك
ولا يعترض فيه لملك الغير بل سلم فانه تم توقيفه على المعرفة المستفادة من النظر لم يكفي فيها المعرفة
السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة السابقة فان عرفان المعرفة
متوقفة على النظر يحصل بحصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بهما على ما يراه باطن
بالرؤيا على ما يحكى عن اهل الصوفية ولو سلم فانما تجب المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل
تقدير وجوب المعرفة مطلقا على تقدير حال الشك اما ثانيا للضرورة او محال عدم المعرفة للقطع بانه لا يخلو
حال حصول المعرفة بالعقل لا تتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فانما تجب ان ما يتوقف عليه الواجب المطلق هو
قولكم في اثباته انما توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جاز الترك وفرضنا تركه ففي
زمان تركه وعدمه يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا لانه لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب
ان يكون واجبا حال عدمه على وجه يلزم ان يجب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بما لا يتم
قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه مما لا يتم انما يتم ان لو شرط عدم الموقوف في زمان عدم والفرق
بينهما ظاهر لا ستمرار هيئة القول بمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال الموقوف متى شيء وكان ذلك
الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدونه والموقوف عليه هنا فليس التكليف بالحج جائزا واجبا
المقدمة لزم بانا سنتكلم على المسلمة ونقتصر هنا على منع الخوف لاعتقاده انه مصيب فاحتمال الخطأ في
نفس الامر لا يقتضي في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل لما مر
في الهداية ونفس الشكر مع كونه شاقا على مشقة فادحة جليلة لانه يقرب الى حضرة المنعم وتوجب اليه
واشتغاله به مهتم واجب لما تقرر ولا يتتبع فادحة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة تم لان الثواب

الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى آثار
رحمت الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما
هو الظاهر المتبادر منه وحين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب
قال عم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ
لا يعد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل
الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان المعرفة بالله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في
ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني المعرفة من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم
قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراضات عليه من وجوه يحتاج بعضها بالمقابلة الى الاعتراضات الواردة
على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك من وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن
لان وجوبها اكد للناس ان يكون بايجاب الله تعالى او امره وهو غير ممكن لان ايجاب ما علم العارف به تعالى في
هو تحصيل الحاصل او تعيين وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه كيف يعلم المعرفة تكليفه اياه وهو ايضا
باطل والجواب ان المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف الغافل ممنوع اذ شرط
التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر وان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك
مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه فان
ذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدليل
الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية جهودهم الاقرار اللساني والتقليد
المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم والجواب انهم
كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج ما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير
والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان
المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبهة والتشكيك
والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك فان ندعي ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان
الوجوب النظادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة وجهين احدهما فرض
عين وهو حاصل للعوام الذين قد حكم على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعتراض الثالث

قوله نعم

انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر الله به تعالى ويجوز ان
يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء والجواب ان المعرفة غير مقدورة بالذات اذ
لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور
الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له ابتداء فالامر له بمقدوره
الذي هو السبب الموجب للزهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة
لما ذكرتم من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان
النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم
ينقل عن النبي عم والصحابة رضوان الله عليهم الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا
لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة ضلالة لانه قال عم
من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد والجواب ان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون
عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما لتقريرها مع المنكرين والقران مملوء منه وهل ما يذكر في كتب الكلام
الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير
المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلايل وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الفصول والابواب اذ ناب
لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وجودة القرايح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار
على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يعتمدهم فيما ينفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة
المعاندين المشككين لهم وايضا لم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد
ودفع الشبهة دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه واحكامه واصوله ولم يتكلموا
فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك
من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرنا قدح في الفقه اذ لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم
ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه
وساير العلوم الشرعية وثانيها انه عم نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر فروى انه عم خرج على اصحابه فراهم
يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم
ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا والجواب
بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفلسفية لترويج
الاراء الباطلة ودفع العقايد الحقة وادارة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى

عما يحدث في كل حين بخلاف
بالتدريج كل ما حدث في الا
الماضية فاحتيج في زماننا

وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به
قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول
لابن الزبعري وعلى عم للقدري مشهورة وروي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم قال عبد الله بن الزبعري قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عم ما اجهلك بلسان
قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان مجوسيا قال لعلي ان حركاتي وسكناتي وطلاقي وعتاقي
وعتقي فقال علي عم املكتها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله
مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام
الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله تعالى بقوله
ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فكيف يكون منهيا الا منهيا عنه وثالثها قوله
عم عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه
والجواب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه
روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي
خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها
فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له
فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه جعل ما حصل بعلامة من القواطع وما استدل
به من قبيل القواطع ملزوم العلم دليل والظن امارة الدال يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما
يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبساطة ما يتالف منه ملزوم العلم او
الظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء
عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عم انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف ممتنع لاستحالة ان يتوقف
النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على
ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لابد وان يستفاد من النقل فيلزم الدور وعن ثلثه القسمة
المراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله افعصيت
امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيدنا المقدمات
بالقريبة لان النقلي الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقال بل المركب بل يدعي فيه

ويفيد النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة
على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني
المعهودة وبارادته المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة
العربية لغة ونحوا وصرفا وتحرزهم عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم
اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له وعلى عدم
اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات ببعض من ذلك بان يراد
ذلك البعض او يراد ما يعتد بيانه انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره
وكل واحد من هذه الحادثات في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم
بالوضع والعلم بالارادة لابد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ
لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يأول عن معناه الى معنى اخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله
عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل القطعي
الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية
عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل
لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لابد من صدق المخبر قبل النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل
لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا فما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض
العقلي غير متيقن اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان
لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق
التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب
والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين
جميع اهل اللغة في زمان الرسول عم في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة
في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال
في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها
قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة
وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي

هنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة ما من زعم ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة فقد
جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد يقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية
ولم يجز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى بقدرة مستقلة القدرة
الحادثة وانها لا يتعلق بمحل خارج عن محلها فلا يقدر ويؤثر على معلوم ولا يتصور اثنتان هما محل لمعلوم
واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لمعلوم غير ما في الشخص لمعلوم الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين
على معلوم واحد شخصي وانما قالوا لا يقدر وقوع المقدور وهو يقال ولا يتحد المقدور بل المشترك عندهم من
يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكون كل واحد وقع المعلول باحدهما استغنى ان يقع
بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي لامرين قادرين واحد فانا قلنا لما اشترط عندهم لما سلفنا
من المنع على المقدمة القابلية اذا وقع احدهما استغنى ان يقع بالاخر وقد مر شرحها في بحث ان المعلول
يستدعم بالعدم علته ولا استبعاد في تماثلها اي في تماثل افراد الحقيقة التي ذهب طائفة الى ان افراد
القدرة ليست جواهر بل يكون متماثلة لانه يجتمع ان يخلق قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد
يكون ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين فاذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون
قدرة الشخص على مقدور ما مماثلة لقدرته على مقدور بخر والا لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين
قادرة على كل واحد من تلك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد
وهذا لم هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين
يجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على سبيل اشتراك في القادرية
لا يقال فاجاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد وبين قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع
ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان فليجز وقوعه بالاخرى لان لوازم الامثال
متحدة فيلزم جواز وقوعهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول فاذا جاز وقوعهما
استغنى ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة
ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب
ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واحتج المصير في اثبات كونه عرضا التغاير الصفتين وتقابل الامرين
والممنوع من القيام فان كلا منها قائم بمحله وليس هذه الصفة قائمة بالحي والا هي هاشم ان يحصلها عاجزا الى
عدم القدرة في الزمن الوجودي هاتين الحالتين فانا نقول المنع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن
ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل ايضا وهو يحاله في

حد هذا الا من الاولى لا يقع
الاولى يقع بالثانية بدلا عن الاولى
يقع واحد فوذلك لتباينا كالاولى
بالثانية واذا وقع احدهما استغنى
ان يقع الاخرى

فانه صفة وانما التغير في امر من خارج يخالف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة قال المصنف في نقد المحصل
ان القدرة ان صدرت بسلامة الاعضاء فالعجز خباثة عن افتقار من الاعضاء وتكون القدرة عدمية
لان السلامة عدم الافتقار وان صدرت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن فهي حالة
له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما
يعرض المدبر نقش ويتاني بحركة الاختيار فالعجز بوجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى
هذا المعنى بحكمهم بانه وجودي وايضا لما كان القدرة اقتضاء احكاما اي اقتضاء احكام القدرة والخلق
فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخالق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما
فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بارادة وترك وتضاد الاحكام يقتضي تضاد مها والخلق
ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكرنا انما يفيد
مغايرة الخلق للقدرة والفعل لا يفيد تضادها وذلك لان كون الشئ صالحا لان يقع به الضدان و
كونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا يعقد ان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجوز ان يتغاير
القدرة والخلق اذا ثبتا وما اذا ثبت التضاد بينهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا كيف والقطع بامتناع
في محل واحد بالقياس الى فعل واحد مما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لا تتان لها وتنافي
اللوازم بينهما يستلزم اجتماع هذين المتنافيين الوجوديين اللذين لا يتضادان وذلك معنى التضاد فيجوز
ان تتنافى اللوازم بين المحلين يستلزم تغاير المتنافيين لامتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما
على الاخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الا تضاليتة ومنها اللذة والالام اي من الكيفيات
النفسانية اللذة والالم مقصوران بديهي كسائر الوجدانيات وقد يعسر ان فصد الى تعيين المسمى و
تخصيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر فالملايم
هو كمال الشئ الخاص به كالتكيف بالحلاوة والتوسط للذة يقتضي واستواع النغات الطبيعية للسامع والقوة
والتغلب للمغضبية وادراك حقايق الاشياء واحكامها على ما هي عليه للقوة العقلية وفي الناس من حيث
هو ملايم لان الشئ قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه فانه يلايم ان ينفي المادة من العطب وملايمة
فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه
فاد كره من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا يظهر فايدة قيد الحيثية
في تعريف الالم فما ذكر ناظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص
وهو الملايم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تختصان
باضافة ترثم المعتبر هما الملايمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا الى نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملايمة

في شئ فيلتذ به ان لم يكن ملايما له وقد يعتقد المنافرة في شئ فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى
هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك لان اصل
بعيد يلتذ به احد ويتالم به اخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانها حقيقتان عسر تان عن
التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها اللذة ونعرفها عند ادراكنا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة
نفس ادراك الملايم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له او بتقدير المعلولية هل يكون حصولها
بطريق اخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب
الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير ملايم مع ان هناك ادراكا غير طبيعي فانا قبل كيف
يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورها بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافر فيجاب بانه لعله
اورد ها على تقدير احتياجها الى التعريف ودفعا استغنائها عنه وايضا تصورا لكنه مانع من الانتباه و
بداهة تصورها على وجه يليق بما نذكره في تعريفها لا يستلزم تصور كنهها وقد عرفت ان ذكر ابن الطيب الذي
ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخاص من الالم لا لكل
المجموع والجاحظ لدعذقة المتي انكرته ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ العود الى
الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فان ذلك الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت
بزوال ما ليست بطبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما نازعه في مقامين احدهما ان اللذة دفع
الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة المرور
حالة غير طبيعية كما في مصادفة مال وبطائف الفرجال من غير طلب شوق لا على التفصيل ولا على الاجمال
بان لم يخطر ذلك بباله فظا لاجزئيا ولا كليا وكما في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص
عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح و
الاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرفت من له شاغل عن الشعور والادراك والمصر
اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى
المنع الثاني بقوله لا غير يعني ولو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها محصورة فيه حتى يصح قوله
انها الخلاص عن الالم لا غير والموجود في نسخ الكتاب هذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة
الطبيعية وامله من قبيل طعنيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سبب المنافي تفرق
الاتصال بشهادة التجربة فالحار انما يؤلم لانه يفرق اتصال وكذا البارد ويلزم تفرق الاتصال لانه اشد
تكيفه وجمعه بين جيا يجذب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه و
الاسود والحامض المظلم لشدة جمعه والابيض المتفق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان

لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها
يفرق وبعضها يكثف والاصوات العنيفة يؤلم بالتفريق لما به لعنف الحركة الهوائية عنه ملاقات
الصماخ وانكر الامام الرازي بوجوه منها ان من عقيدته ان سبب الحدة في الغاية لم يحصل الالم
الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال البعيد
العضو لسوء المزاج الذي هو المؤلم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فغير ما يبتدي العضو
المقطوع بالاستحالة الى مزاج يتاتى منه حصول الالم الذي هو مسبب ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المتغذي
بالفعل بان يتفرق اتصال اجزاء المغتذى ويتخلل سطوحها فيشبعها ويجاب ان يوم المغتذى والتالم
بطل بشهادة الحس وكذلك المنوا ان يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مؤلم فان قيل التفرق الحاصل
من التغذي والعنف تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلم يصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد
من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة لان هذه الامور الموجبة للتفرق
لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنها بان المراد بالسبب الذي
ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينها وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب
لفقد انه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستتر
فلا يحس به لصغره واستتاره ومنها ان تفرق الاتصال في المجاميع العظيمة اكثر منه في المستقر
العقرب فيجب ان يكون الم يلايم المجاميع اقوى من الم يلايم المستقر وليس الامر كذلك واجيب بانا لم نسلم
لو كان الم المستقر العقرب ايضا بتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو يحصل بواسطة السيتر من سوء مزاج
مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يراعي الاتصال وهو عدمي فلا يصلح
علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون
عدميا اقول ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر سببا لامر وجودي
موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان
المصر اشار الى هذا المعنى وقد يتمهد الالم الى التفرق وقايلها سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج تتمان
متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو من قبل مزاجه الطبيعي ويمكن ويتصور بحيث يصير
كالمزاج الطبيعي والمختلف خارج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال و
المؤلم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك لم يؤلم المستقر العقرب ولا يؤلم الانيزيل ليس لاحدهما
تاثير الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يؤلم وعليه برهان ان ولو سلما الا في قهوان حرارة
المدوقة اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المغتذي مع ان حرارة الغب محسوسة دون

حرارة الدق فان صاحب الغب يجد الما شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما الثاني فهو ان
الاحساس مشروط بمخالفة ما لكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر الحاس
من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال
كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا حس
بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة
فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت تضعف الشعور
بها متدرجا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثر
والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس
لذلك كان المغافص في الحمام يستشعر هواءه او لا حتى يشمئز عنه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفيته
بدنه لكيفية هواء الحمام ثم يتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه فح لا يدرك سخونة هواء الحمام
وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك
اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا اما حسية او عقلية الحسية اما ظاهرة يتعلق بالحواس الظاهرة
واما باطنة يتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلاء
فان المتمكن من غلبة ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي
فيرفضه لما يعتاض من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة يتفاوت
بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى
يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة
كذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة قريبة يكون
لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كانت اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان
احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة
في الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات
العقل اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب
لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم
الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا نسبة القادر الى طرفي المقدور اعني
فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة

محصصا

محصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك و
اما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضر وذلك لان
كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجعله مجرد
اعتقاد النفع او ظنه بل نفعا له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره
اذا لم يكن هناك مانع من تعب ومعارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء
قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور و
ذهب الاشاعرة الى ان الارادة نوع جديد دون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لا نما فضلا عن
ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل ترجح احدهما على الاخر بمجرد
الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله
سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده
قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الاخر و
كذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه
والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يختص
بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة
ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ
لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة
المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان
له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فالطبيعة تقتضي سلوك
الطريق الذي على يساره لان القوة في الجانب الايمن اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد من يد و
غيره ولما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة
بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في
هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهما لا يمتنعان
ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا حكم المتخالفين وح يجتمع
مع ضدها الذي هو المحبوب فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة

بالضد

الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع
كراهيته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر جائز
اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم
للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون
كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز
ان يكون شيء مرادا من وجه ارادة على السوية حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه
مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم
لو فسرت باعتقاد النفع او بميل يتبعه لجاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهة
الشعور به ضرورة وقد يريد الشيء او يكرهه من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة
ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقرر المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس
كراهة الضد المشعور به الا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى
الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد يوجد ولا يوجد كراهة الضد المشعور و
ذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا
به نفس كراهة ضده المشعور به لان حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور
به وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والامام الغزالي
الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين
وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا
يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا
من وجه على ما مر ورد هذا الاخير بما مر من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه والى هذا المذهب
اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للاخر مع تقابل
المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد
المتقابلين لازمة لارادة الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المقصود
غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل يستلزم كراهة
تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال و
بالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق

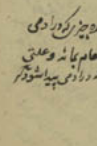
بالضد

بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل مقابلة السلب الايجاب واما المنع
الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع و
الكراهة باعتقاد الضر على ما اشرنا اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تع اذا تعلقت
بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت
بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في
العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا يوجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال
نفسه فانها لا يوجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة
من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها
للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد لا الفعل
لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور
ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم
الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد
بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه
سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما زال ذلك العزم والجزم لزوال شرط من
شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا فالم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا
للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا الارادة متقدمة على الفعل بانه من الاعمال لم
يجوزوا كونها موجبة والارادة مقارنة لم هي القصد وجوزوا ايجابها اياه اما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل
الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره
فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة ففيه خلاف
وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى
الامور المستلذة لان الارادة قد يتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا يتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة
بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل للمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة
مغايرة للنفرة لانها قد يتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او
الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعته نفعا او يميل اليه نفعا
ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز

المخصصة

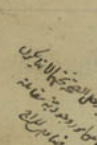
تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا فلا احتاج حصولها الى ارادة اخرى وهكذا الحال
لا يتناهى اللهم الا ان ينكر هذا الفرق على تقدير ما قاله الله تعالى على الارادة فان العلماء بناء على هذا التفكيك
اختلفوا فان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى ولا وجب الاشاعرة ان
يعيد ويفعل عن فاعل قادر عالم به فاكمله الا بارادة وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل مريدا
لها بارادة اخرى للمامر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا للبتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها
الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور وهذا جائز اذا ارادة الحيوان والموت وجزء اخير هو ان الاشياء
قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام الذي يريد ولا
يريد اذا علمت هذه فاعلم ان كل واحد من الارادة والمشهورة بيننا لاخرى وقد يجتمعان في
شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال في الكراهة والتنفر فيقال لهذه المذكورة و
جدت التنفر دون الكراهة المقابلة للارادة وفي الذبابة الحالم يوجد الكراهة من الزهاد دون التنفر الطبيعي
وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت يفتقر الى الحيوة وهي تقتضي
الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والعتدال لاخير للتحقيق على ما
هو بعض رأي البعض لا للاحتراز وقيل فوق هو مبدأ الحس والحركة وكان هذا هو الماء بالاول لتميز
عن فوق الحس والحركة وقيل فوق يتبع اعتدال النوع ويقتضيه عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة
بمعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من المركبات العضرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بتلك
البنية بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع
الحيوان فاض عليه فوق الحيوانية فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة
نحو جلب النافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ فوق الحس والحركة فيغايرها
بالضرورة وكذا القوى الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان
الحيوة مبدأ فوق الحس والحركة لانضمامها ان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة لئلا يلزم من
مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لفوق الحس والحركة وفوق التغذية
الحيوانية بتركبها الحيوة موجودة فيها بعض المغلوج وفي بعض القابل ولا تتابع اليها التغذي كما
في الميت من غير حس وحركة في المغلوج ومن غير اعتداد في القابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة
وعدم الاعتداد لا يدلان على عدم فوق الحس والحركة وعدم فوق التغذية لجواز ان يوجد الفوق ولا يصدر
عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن

شلوا باقي وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير المزايل وقد بانه يجوز ان يمنع
فوق عن بعض اثارها وقد يعرض بعض الموانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من التقييد بعوني ما
كان الحيوة عند نا مشروطة باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالتصبير والمراد بالتصبير البدن المؤلف من
العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتاليف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم
لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق
نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عندا لمعتزلة مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني
والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتفاء التنبيه
وتفرق الاجزاء وبانظر الى ان مزاج المعتدل النوعي والبعد سريان الروح في العضو اشد او شدة ربط
يمتنع نفوذه وذهب جهم والمتكلمون الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس بشرط بشيء مما ذكر للقطع
بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة
مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت لكان كل واحد من الجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد
بالكثير من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ اما ان يكون كل جزء مشروطا بالقيام بالاخر
فيلزم الدور او لا فيلزم رجحان بلا مرجح لكن الاجزاء متحدة الحقيقة الواحدة لا يتوقف بعضها
فقط لاسباب مختصة من المزاج لانا نفتقل فيكون الحي هو ذلك البعض فالبنية المؤلفة واجب بانها
يقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بالكثير من حيث هو محل واحد او يقوم بكل جزء
حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض
الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ثم كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة
الحقايق لا يقال فرق الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراط قيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراط قيام وجود الجزء الاول الذي
به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى للطاري
بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا
للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة
من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال الحيوة عن الجسم من غير حيوة واحترز بالقيد الاخير
عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به
التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة بالموت فاستدل على كونه امرا وجوديا بقوله تعالى خلق
الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو

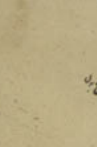


يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا فالاحداث والمراد احداث اسبابه بالموت على حذف المضاف او قول
الاصوليين العدمية قد يحدث بعد ان لم يكن يعني بنفسه الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها
كالعمى فانه ما دام يصير اعمى بعد ان كان بصيرا فلا حاجة الى احداث امر وجودي سمي الموت ومن الكيفيات
النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من الفن ثالث ملكة او حالة
يصدر عنها الى لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او الترديد الثاني للتحديد بل للتنبيه على ان حد الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يخفى ان ما ذكره البعض على ما قال في الشفا
انها ملكة في الجسم الحي يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي عن موضوعها ما دام
هو محترز الا تفاق وانما قيد الملكة على الحال في الذكر مع انها تاخر عنها في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا
ثم بصيرة ملكة لان الملكة لما سوغها الشرف من الحال لانها اغلب الصحة وقال الامام لا نهلم يقع اختلاف في كون
صحة زيد في الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوان كما ذكره الامام من ان زيدا في الصحة
النباتية ايضا وهو اما اذا كانا فاعلين الجذب والهضم والتغذية وغيرها لذلك سلمنا لكن ليس يصح لان
الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر جوابه و
على هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية
واما ما ذكر في مواضع اخر من ان الصحة هيئة تكون بها بدن الانسان في نفسه وتركيبه بحيث تصدر
عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فيشمل على ان صحة المجنون عنانة في المطلب هي صحة الانسان وانا جاز صحة
البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بحسية فتعريف غير المحسوس بالمحسوس
ليست تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر
عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو ما
ليس شاء عن حيث هو مزاج اما لم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة وعجز التوفيق بين كلامه يعلم
ما اشار اليه الامام هو ان عند الصحة بحيث هيئة هو مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض ينزل تلك الهيئة

عدم الهيئة الاولى وزوالها وبهذا هيئة هو مبدأ لآفة يحتمل ان يقال فان حمل المرض عبارة عن نفس الهيئة الثانية تقابل التضاد وكما
فيتنا تقابل العدم والملكة مردود وان اعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب
وتفرق الاتصال والاولى منها داخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس
الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يتبادر به حيث يقال الحمى حر خارج وكذا وهو من الكيفيات
المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل وما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار ما
عددا او وضع او شكل او اسند مجموعي ينفعل الافعال ولا يخفى ما في هذا وحينئذ داخل تحت الحال او الملكة وكذا اتصاف



البدن بها فذلك لان المقادير والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة
بالكميات والاتصاف من ان ينفعل فلم يتعرض للاسناد وكانه يجعل الوضع او ان ينفعل وانما
تفرقا لاتصال فانه عرضي لا يدخل تحت مقولة اصلا وذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل
الصحة تحتها لكون ضدها والجواب بعد تسليم كون النقص حقيقيا ان تقييم المرض الى سوء المزاج و
سوء التركيب وتفرقا لاتصال متداخ والمقصد انه كيفية ربما تحصل عند هذه الامور ويقتضيها بانفسها
وهذا ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج
المعتدل مع الامور المحسوسة بها والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والحزن والحسد قد يعرض النفس
كيفيات نابقة لما يتصور فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى
خارج البدن قليلة قليلة طلبا للوصول الى المستلذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل
قليلة قليلة هربا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعه حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام و
الخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعه حركة الروح الى
الداخل والخارج كحدث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فانها غلب
على الفكر يحرك الروح الى جهة فالخير المتوقع الى الخارج والشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جمع
فكري وتخيل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فرح وترح حيث ينقبض
الروح اولا الى الباطن ثم تخيل بباله انه ليس بمتكيف مضرح فينبسط ثانيا والحقد وهو يعتري في تحقد
امران احدهما غضب ثابت والام تصور صورة المؤذي في الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما
ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك
لا يوجد الحقد في الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك
لا يوجد الحقد بين الملوك والمختصة بالكيات كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقييب والشكل
والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكيات
وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا لكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير
التقييب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي والكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان
اتصاف الجسم بهذه العوارض لم يكن الا باعتبار ما فيه من هذه الكيات وقد يعد من الكيفيات
المختصة بالكيات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون وليشكل من وجوه الاول انا حددنا
اعني الشكل بما ان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا اختفاء في ان جزئي الاخر اعني اللون من
الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكيات واجيب بانه يصح بنى ذلك على ما قيل من ان



الحركة فانحفاظ هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل بين وضع
واحد لشخص في زمان واحد في مسافة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدء ومنتهى معينين واحتمالا
فحسب هذا التوسط الشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن فيما خلا يجب تعدد ذاتي
ذات هذا الشخص بل في عدد ما فرضناه واحتمالا فاذا قيل تلك الاجزاء المختلفة للمتحرك الى الحدود المسافة وان كانت
متعاقبة متصلة بل فاصل يلزم ما ذكرنا من تتالي الآنات والحدود وان لم يكن متصلة كما هناك
زمان سكون فانا نعني بالسبب الذي يعرض الحركة في الآنات الحدود المفروضة في المسافة امورا اعتبارية
نفس اعتبارها لا يقتضي في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد حدد يفرض في مسافة ان يفرض فيها
هناك ليست فرقان تلك الاجزاء التي يكون ان يفرض فيها في حد دا سابقين او لاحقين على ما تقدم ذكرنا ان
الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدء والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة
في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدء المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين
بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له اينان مستقران فما ان يستقر على واحد منها الى آخر من آنات
فقط انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الاينات الا ينية ما معا غير متتالية
فيلزم تتالي الآنات وهو محال واما متعاقبة فيلزم ان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاينات فيلزم
انقطاع الحركة الاينية وكذا في حركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدء المسافة الى
منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كمه متوسطا بين المبدء والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود
المسافة وبقيد بحسب تعددها وكان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الاينون بالفرض و
كما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدود ليس بينها مسافة اصلا وكذلك لا تعدد الاينون بالفرض و
متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اينات غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين
على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فاذا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك
ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قار فانه لو كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا و
لا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية المتغيرة القارة كيفيتان متصلتان بل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان
يفرض بينهما كيفيات اخر فاذا يلزم شيء من المحذورات قولنا المتحرك بالاين المتدرج بالنوع
لو فرضنا حدوث اول الحركة الى منتهاها ما يا ما ياه الغير قرة وفرض شيء اخر تقدير بها ان الحركة لو حصلت في الاين
لا بد اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانه لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن
موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو
الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الاخر فلا يكون

المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها
بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة
اما هي الحركة بالمعنى الثاني فحينئذ انا نرد عليها اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه
اخر وهو ان يبقى لفظ الحال مطلقا على الاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك
بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من طرفي الماضي والمستقبل
ويختلف استعمالها بحسب اختلاف الافعال التي يضاف اليها منشاء الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر
فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال تام
في الحال بالمعنى الثاني وقوله فاذا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها ناقص
الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على اي حال ويتفرع على ايراد احدهما ما منه
الحركة وهو المبدء وثانيهما ما اليه الحركة وهو المنتهى واليها اشار بقوله على المتقابلين لان المبدء والمنتهى
متقابلان بوجه من حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وقد انها المتحرك وذاتها المتحرك واليهما
اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المتعلق
التي يقع فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة ينسب الى المتعلق الذي وقعت فيها الحركة
وساد سها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليها اشار بقوله والمقدار وامادة يتوقف
الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة من شيء يكون الحركة على ما سر موابه والا فان زمان لما كان مقدارا للحركة على
ما عرفت كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متاخرا في الوجود
عن الحركة كالبياض في حركة التبيض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من
هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها
ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار وامستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد لها من
زمان ولا بد لها ايضا كذلك من مسافة وما يجري مجريها واما استلزام الحركة للمبدء والمنتهى فانما يظهر
للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة انما لا بد لها من الحركات الافلاك على رأي الحكماء
فلا يتصور لها ثبوت مبدء ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها او قطع دون محدود بحسب فرض لها مبدء
ومنتهى لا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزم ايضا فان الحركة لا
المبدء والمنتهى الآن يراد بها مستمرة لا كان فرضها بفرض انقطاعها في جهتي استعدادها كما ذكرنا وما قيل
من ان الحركة لما كانت كالامر الخارج من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدء وما منه يبدء
بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتادى اليه فذلك هو المنتهى

مردود لجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما سنذكره انه يتحدد
محله يعني ان محل مبدء الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة
في الجسم المستدير كما لفلك يكون مبدء للحركة ومنتهى لها فان الحركة تنتهي بعينها اليها وقد يتضاد فان ذاتا
وعرضا يعني قد يكون مبدء الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الجزاء الى
الجهة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدء
والمنتهى تغاير ليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب
من المقابل والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدء الحركة ومنتهاها كل منهما ذات ومعروض وهذا الذي
ذكرنا هو تمام ما احكم معرفته بما فهمنا الذي اشار اليه بقوله وهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما
يقال انه للمبدء والمنتهى اما انه يكون معتبرين بالقياس الى ذي المبدء وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما
بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد فان
المبدء انما يعقل بالقياس الى ذي المبدء فذو المبدء انما يعقل بالقياس الى المبدء واما الثاني على سبيل التضاد
فانه بما يتقابلان بالذات وليس احدهما عدما للآخر فهما اما متضادان بذاتهما واما متضادان لكن ليس كل من
يعقل مبدء الحركة تعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار بالاعتبار الاول بقوله احدهما
بالنظر الى ما يقال ان له فان المبدء والمنتهى انما يقالان بالقياس الى ذي المبدء وذي المنتهى فلو اعتبرت العلتان انتهى
المعلول ولم لا شك ان المعروض لحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للكان المتصف بالوضع
اعني الصورة الجسمية التي هو جوهر متحد في الجهات لتلك فمطلق الجسم المتجزئ الصورة هو القابل في ذاته للحركة
المتصف حقيقة بالمتحركية واما المهيولي والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بالتبع
بتعاد بالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الجسم الحامل لهما فهي متحركة بالتبعين الحركتين
قابليته اياها فهي متصفة بهما بتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وهذا
بالعرض واذا عرفت هذا ظهر لك ان لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي
عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي عرضت لها المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول
ان لا امر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة والا لكان علة الجزء الاول فيه وهذا ظاهر فيه ذلك
لجواز بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا يجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة
المركبة منها وهو المراد بقوله لانتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة
وانت بقلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستقلة لوجود الحركة فيلزم منه ان
لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كما فيما وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو

مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون محددا لاجزاء الحركة بسبب القرب في المبدء من
تلك الحالة الملائمة كما زعموه في الطبيعة التي هي محركة عند كمال الجسم مع كونها مستمرة وايضا قد يبين
ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحركة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة
وانها لا جزء لها بحسب استداد المسافة والشيء العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة اعراض
مفارقة اذ ايها لا يفيدها تعدد شخصي فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة
المستمرة قال الكاتبي عرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبرت في قضاء
الجسم الحركة زوال حالة ملائمة او شرطها لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح
في ذلك العرض لكن لا يتم الدلالة على ان لا يكون المحرك هي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك
لو كان هو المحرك بعينه يلزم تحرك الجسم جميع الاوقات وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعدم التالي يظهر لانا
نشاهد بعض الاجسام ساكنا دايما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو
كان مقتضيا للحركة ليقتضي الحركة بسقاء ذات الجسم فلو جاز ان يحدث جسم لم يتحرك دايما ولا يخفى ان هذا الدليل
مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة نفيها وهو ممنوع لجواز
ان يكون هناك حقايق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها لحركة دون
دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها الحركة بشرط دون ما لا يعدم
فانه يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وقد كان
هنا مطلب سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من
اقتضاء ها الحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في جميع الاوقات فلم لا يجوز
ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان
كلاهما اجاب بقوله نختار في الطبيعة المختلفة المستمرة في خيال ان يعين ان الطبيعة مختلفة في الاجسام
مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في الاين الاحالي وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضي الجسم
فيه فلا يكون لها اقتضاء مقتضية الجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول بل يقتضي الجزء الاول ليحصل لها الجزء الثاني
فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية
فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحال الذي يكون الطبيعة مقتضية الحركة فيها ولا يخفى ضعف
ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عن
المنسوب اليه اربع اي المقولة التي يقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات
لا يقع فيها الحركة وقد اشار الى بيان ذلك بقوله فان البسايط الجواهر يوجد فقد وهي بانها يعدم بعدم

اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجهة بعدم دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا يقع فيها الحركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وفي البسائط لا يتجه وبهذا دفعة لانه يجاب بان ذلك انما يرد حركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر من هذا الجوهر ان لم يكن حالا في جوهر اخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا بين جزئي منها في زمان والا لما وقعت الحركة لان الاستمرار في الزمان يناقض الحركة واذا كان كذلك فانها ان كانت مركبة فلا بين جوهرين متفاوتين كل منهما فان زمان لا يكون شيء منها موجودا فيه والا يكون والكلي لم يلزم منه تالي الاثنان وهو ظاهر فالاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو ظاهر البطلان بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادته ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيرين من المقولات لجواب بان بقاء الموضوع بعد ذهاب الكيفيات وسيارة الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتقاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك من الجواهر المتعاقبة تغايرا تغاير على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك الحال لكنه لزم في نوع اخر وهو انه اذا خلى الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء ما هو الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك لا كيفيات هي موجودات بالفعل بحيث يشيء منها في الاذ سترة الواقعة بين تلك الاذات فان بحيث مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليس مثل هذا بموضوع يرد الارض دفعة ما ثم هذا له كذلك ثم بالكذلك ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا مستمرة بالاستمرار وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بالانقسام الاخر ويكون وقطعة منه بازاء وقطعة من الاخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال الكلام المتحرك لا بقي فيها بين المبدء والمنتهى بين واحد مستقر لكنه غير مستقر بمكون ان يفرض الجسم بسبب استمرار وعدم استقرار في ايون غير متناهية كل واحد منها يفرض في ان فقط ذلك المتحرك الكيفي فيها بين مبدء حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية بفرض كل منها فان فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد الاعراض الايونية والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو في القوة دون الفعل كما لنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه نقطة لا يقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفيان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض ايونا او كيفيات لا

على حد

على ما مر

حركته م

علة لوازم هذه الحالة السيال الذي يتبدل ما فزاده على محله مع بقائه بشخصه لا بد ان يكون عرضا لا يقوم محله بد فانه يقتضي حركة في الجواهر وهي باطلة مر على انه يتأتى التشخيص العنصري انما يتم فرض على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على سبيل التبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون حركة في الجوهر كما حركها في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات بارها مع بقائه موجودا بالفعل بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور بارها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر معترضة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بد ونحن نريد بقولنا يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا يحتمل ايانا ما محكمة بالعقل الا بان يتصور بصورة معينة والمادة ما لم تكن متصلة بالفعل لم يتصور تحركها من حيث هي فاذا تحركت الهيولى فلا بد ان تكون حال تحركها محتصلة بالفعل اي متصفة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هو مع احدى تلك الصورة ذات تحصلة ومع الصورة الاخرى ذات تحصلة اخرى وليس يعني من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقالا من حالة الى حالة اخرى وليس هناك حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا امكانا والقوة لا يحتمل وجودها الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انا لم نجد لها وجودا ولا بقاء الا بعضها ما بتعية للصورة فلو كانت في ذاتها متصلة بالفعل لما كانت كذلك للبحث في ذلك بعد حال القول وايضا انا لم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة المعينة والشخصية وما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسايطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فالحركة في الجواهر المركبة ايضا وهذا كما ذكر من انها يتقدم بانقدام جزء منها فمنها ان وقعت الحركة في جوهر مركب خلا بيان نزول ذلك المركب عن محله مدة ما بيانا حتى يحصل مركب اخر والا تقدم بانقدام جزء من اجزائه والا تقدم بانقدام كل جزء منها وقد بين امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا وهي فالحركة فيه اما بالمضاف من طبيعة غير مستقلة بالمعنى بل هو تابع لمعروضه فانه كان معروضه قابلا لها والا فلا لا نزاع في وقوعها عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمعنوية وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشتخنت من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صارت مثل تلك الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشتداد الى نوع اخر منها اعني الاصغر فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا للكيف الحقيقي في معروضها الحقيقي اعني السخنة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك الى الاين حتى صار في مكان اسفل فكان اصغر مقدارا من جسم اخر تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا

تحته او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور بقاء الجسم وبغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بالاشتداد والضعف في معروضها لاستقلت بالمعنوية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمعنوية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سيار الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمعنوية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها بلا تبعية شيء وجب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف وتبعيته بالمعنوية مجرد كونها نسبية حتى يرد النقض بسيار الاعراض النسبية بل معناه كونها تابعين لمعروضها في الاحكام وما نحن فيه فيقع فيها الحركة واعترض بان العالم اذا حركت الى النزول والصعود فلا شك انه تتغير اضافاتها تبعا لحركتها في الاين وما ستقول انها لا يتعقل وان يتعقل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيها الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التحتي الى الفوقي مثلا لا يكون التحتي باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التربة جزء الجرة والتحتي جزء الجرة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التحتي باقيا فالتربة لا يجب الا يعدم التحتي فيها زمانا سكون كما بين الحركتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التحتي الى التربة على الاستمرار وكذا الحال في التحتي والتربة وايضا قولنا ان هذا الدليل لا يفيد بطلان حركة في الاضافة ممنوع بانا نختار ان الحركة في مراتب التحتي والتربة فقط من غير انتقال من احدها الى الاخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخنة الى البردة بان يقال المنتقل من السخنة الى البردة لا يكون سخنة باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخنة باقية فالبردة لا يكون الا بعد وقوع الحركة في السخنة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين لا يقين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخنة الى البردة على الاستمرار والحال في التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر ليس بينهما زمان سكون بل يفصلهما آن هو الفصل المشترك بينهما والتحول الحركة فيها يتبع الحركة في غيرها لانها ايضا حالتان نسبيتان فلا ينتقدان في الثابت فلا تغير فالحركة منها تابعة للحركة اما في القوة اذ هو كانت وطبيعتها في الحالة وما في القابل وذلك لان المعنى يسيل والطبيعة قد يتخلف وكذلك والحالة قد يكل هلكا فهي جميع هذه الصور يتبدل الحال ولا ما في الارادة وان الطبيعة وان كانت على سبيل التدريج ثم يتصور التبدل في الفاعلية كذلك وانما القابل فربما ينتقض قبوله واستعداده لتمام المعقل شيئا شيئا فيقع الحركة منه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التعدل في التاثير يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا فحي الكم باعتبارين لدخول الماء القارة وقت المكيلة على ما مر وتصح الاتية عند القليان وحركة الجزء المفتش في جميع الاقطار على التناسب شاذا في تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع

التسخن م

وقوعها ام

منه بالكم والحركة في الكم يقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد مر تعليق التخلخل على الانتقاش وهو ان يتباعد اجزاء جسم بعضها عن بعض ويدا خلها جسم اخر غريب كالماء الممتزج بالتراب والتكاثف على الانمساج فهو ان يتقارب اجزاء جسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالماء المنعقد من الثلج والنمو والذبول ان يزيد مقدار الجسم او ينقص بانضمام جزء من جنسه اليه او انفصاله عنه وقد مر تعليق الاول على الثاني والثاني على الاول والحق ان التخلخل والتكاثف كالنمو والذبول في ان كلا منهما يقع باعتبارين احدهما ان يتبدل الحال في المقدار الكبير والصغير مع بقاء المقدارين المختلفة بحيث يتفق من الاسباب ما يجعل ان يتقلل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما جوز ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي معينا من ذلك مخالف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا مصداقا في نفسه كما هو عند الحكماء فانه ربما يخيض كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وهذا يدفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى على راي من يجعل المقدار زايدا على الجسم عرضا قائما بسواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبة الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانا اذا كان بسيطا كان الخلو الكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز ان يضاف كل منهما مقدارا لا خر مالم يمنع مانع وانتقال الخلو الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد من ذلك من ان يصير الجزء المفروض انه مع كونه جزءا يتسع ان يكون على مقدار الكل مورودا على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر لما الا يعترض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يطير القطن على مقدار البحر وبالعكس يجاب بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم من مقدار الى مقدار يكون لا محالة بقاسر يجاذبه ان يكون للمقدر حد معين لا يكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل منها مقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمعقود بيانا امكان التخلخل والتكاثف هو لا يتأتى لامتناع في بعض الصور لمانع اقوى لما امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا يتأتى في امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصد تبيانا الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضى للمقدار المخصوص من اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا اخر بغير ما اقتضاه جزؤه لا يقال يكون انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار اخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار وصورة اخر لانا نقول الهيولى عندهم لا يكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فالم ينضم اليه صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق انفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان دلالتها يدل على الوقوع بعد الامكان والمذكور من ادلة

على ما مر

حركته م

علة لوازم هذه الحالة السيال الذي يتبدل ما فزاده على محله مع بقائه بشخصه لا بد ان يكون عرضا لا يقوم محله بد فانه يقتضي حركة في الجواهر وهي باطلة مر على انه يتأتى التشخيص العنصري انما يتم فرض على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على سبيل التبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون حركة في الجوهر كما حركها في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات بارها مع بقائه موجودا بالفعل بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور بارها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر معترضة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بد ونحن نريد بقولنا يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا يحتمل ايانا ما محكمة بالعقل الا بان يتصور بصورة معينة والمادة ما لم تكن متصلة بالفعل لم يتصور تحركها من حيث هي فاذا تحركت الهيولى فلا بد ان تكون حال تحركها محتصلة بالفعل اي متصفة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هو مع احدى تلك الصورة ذات تحصلة ومع الصورة الاخرى ذات تحصلة اخرى وليس يعني من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقالا من حالة الى حالة اخرى وليس هناك حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا امكانا والقوة لا يحتمل وجودها الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انا لم نجد لها وجودا ولا بقاء الا بعضها ما بتعية للصورة فلو كانت في ذاتها متصلة بالفعل لما كانت كذلك للبحث في ذلك بعد حال القول وايضا انا لم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة المعينة والشخصية وما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسايطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فالحركة في الجواهر المركبة ايضا وهذا كما ذكر من انها يتقدم بانقدام جزء منها فمنها ان وقعت الحركة في جوهر مركب خلا بيان نزول ذلك المركب عن محله مدة ما بيانا حتى يحصل مركب اخر والا تقدم بانقدام جزء من اجزائه والا تقدم بانقدام كل جزء منها وقد بين امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا وهي فالحركة فيه اما بالمضاف من طبيعة غير مستقلة بالمعنوية بل هو تابع لمعروضه فانه كان معروضه قابلا لها والا فلا لا نزاع في وقوعها عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمعنوية وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشتخنت من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صارت مثل تلك الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشتداد الى نوع اخر منها اعني الاصغر فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا للكيف الحقيقي في معروضها الحقيقي اعني السخنة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك الى الاين حتى صار في مكان اسفل فكان اصغر مقدارا من جسم اخر تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا

دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وشد
راسها بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة
الاعناق الضيقة المنافذ ماء الورد وما ذلك الدخول الا لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء
ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناع على مايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء
الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل التبرد الذي
في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع
الخلاء والثاني ان الانية اذا ملئت ماء او شد راسها او غليت فعند الغليان تصدع الانية وما ذلك الا لان الغليان
يفيده تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانية فتصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه
واذا ذاب عاد حجمه الى حجمه الاول وظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه
اليه حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء
الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس
النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية
قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزايدة في
المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه بعم ايضا تحرك كل واحد منها لمقارنته او وضعه
او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية يزداد مقدارها عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزايدة في منافذها وتشبهها بها وينقص مقدارها عند الذبول
عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزايد بعد المداخلة
بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله
الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول
قد عرفت ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها
او من صنف من تلك المقولة الى صنف اخر منها او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد اخر منه وحاصله
ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه
لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع جزء
اخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بحل المقدار الصغير جزء من
محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة
في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا اثر لاتصال الزايد بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به

المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المط لان المجموع الزايد والاصلية صلية وحدها سواء
اتصلا على وجه صار المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما
ليسا من قبيل الحركة في الكم لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في
الصور الاربع يتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدء نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل
تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدء ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه
بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة
لما كانت في حال الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر اعشير ما كانت
في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن وفي الكيف للاستحالة
الحس يتبع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس بهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى
استحالة واستشهد على وجودها بالحس انا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان
اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد يتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية
والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل قنعوا فيه بما يحس من انتقال
الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن
الخضرة الى السواد كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في انات
بينها ازمنة قصيرة فلا يتميز الحس تفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك
تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون
والبروز والنشور والنفوذ وقد ذكرناها وجوه الابطال هما في مباحث المزاج ولم اشار الى بطلان مذهب
الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لما وجب ان
يحس بحر باطنه من ادخل يده فيه او يلمس التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين و
الوضع ظ اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظ اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس
اما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه انما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة
اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك
النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا انتقال من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان
فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل
فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكره لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان
بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له فيعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل

واتحاد المتقابلين والمنسوب اليه تحقيقا للاختلاف وتضادا لاولين للتضاد ولا مدخل
للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالماهية ويكون بالعوارض واتحادها
قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشرع في هذا البحث
الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة متعلقة بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما
منه وما اليه بمنزلة الفاعل يختلف باختلافها ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرض لا يختلف
باختلافها ماهية الحركة بل باختلاف المتحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى
وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان نوعا لا يختلف الحركة لان
تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع من الحرارة بمعروضين مختلفي
الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وهذا يظهر انه لا اثر للاختلاف
بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة
فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز اتحادها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة
للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة
التحصيل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختص المبدء والمنتهى نوعا اختلفت
الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص كما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف
فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق
التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدء والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة
من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة
ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين
والمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني انه اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة
فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة
فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة
زيد غير حركة عمرو وحركته في اليوم غير حركة امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة
معينة الى نقطة غير حركته فيها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها
بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية
تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله
ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت

الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لانه ينبغي ان يكتفى بوحدة
الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون
عند اتحاد جنس الحركة ولا يجوز ان يتنقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيف الى كيف
ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل او المبرد والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة
بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك يحركه محرك قد يحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية
متصلة اتصال المسافة فانه ينبغي تلك الحركة يوجب المنفية فيها نوما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الاخر الى محرك اخر
ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل بسبب الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وجزئيات
بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا
وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره
فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية للاتصال فان قيل
ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي
والواقع بعد المحرك جزئي مغاير للواقع قبله فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة لمحركين اقول قد عرفنا ان الحركة بمعنى الكون
في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج لما اوردنا عليه من
الاعتراض نعم يرد عليه الاعتراض وهو انهم ان ارادوا ان الحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك وبعضها الى
مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا نسلم انه لا تعدد في محركها لمجموع الحركتين لا كل واحد منها ليكون المحرك متعددا
او مجموع الحركتين واحد بالشخص وكل واحد من الحركتين جزء من هذه الحركة التي هو واحد بالشخص فلا اشتباه فالصواب
ان يقال هذا المط بان حجرا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معين في زمان معين لا يختلف حركته
بزمان زيد او عمرو او غيرهما وذلك غير معلوم بالضرورة والمشتهر في ذلك ان لا استناد الى الفاعل لا دخل له في تشخص الحركة ولهذا
اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل كما بيناه في مبحث العلة يجوز توارد
هما على سبيل التعاقب ايضا فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد
فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل الماء والنار الى
الصعود واحدا مع تضاد الحركتين كحركة السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول
او من وضع الى وضع اخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في حركتي الصاعد
للحجر والماء بالقوة القسرية والطبيعة المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك في حركة الجسم صعودا او نزولا بالارادة
هبوطا

او بالقسر والتضاد والزمان ٢ لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لا بالذات على سبيل التعاقب ولا على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للومان زمان والتضاد ما يتعاقب على الموضوع المتضادان مع اتحاد مادته وكذا التضاد والتبرض عند اتحاد الطرفين أقول هكذا قرروه ونظر ٢ لا يجوز ان يكون لعلول واحد علل متعددة وتحقق هذه العلول بتحقق كل واحدة من هذه العلل يحقق العلول في صورة بدون ما يتحقق عليه علية ٢ بدل على عدم علية بل جواز ان الحقيقة في تلك الصورة علة جزئي وبادكونا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحركات ٢ ان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحركات لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاذفين واحد نتعجب ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والمبدأ المعنى السار يقول بتضاد ٢ ولين التضاد اعني تضاد المبدأ والمنتهى مقتض لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة عن السواد الى البياض وبالعكس ومن الشمال الى الجنوب وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب مبدأيهما من التضاد العارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط و٢ احزا بالعكس وكذا المنتهى قد قيل قد صرحوا بان تضاد العارض ٢ يوجب تضاد المتحركين فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مراد هم ان الذات يجره وعلى اطلاقه ٢ يوجب تضاد العرض واما اذا كان لخصوصية يجب صدق حد الضدين على العرض وهي او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين ٢ انهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان ٢ امام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى بحيث يوصف بالبدائية والمنتهائية وذكر انه المتعلق الثالث للحركة لما كان بنفس الوصفين وان الثابتين اذا لم يعرض للمتضادين كون نهايتهما وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما او وجب تضاد ٢ اطراف متضادة الحركات واعترض عليه بان ليس هذين الوصفين العارضين اعني وصفي المبدائية والمنتهائية الا تقدمها متأخرا عن وجود الحركة ولا تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بحالة في القرب والبعد من المحيط فانهما متفقتان على وجود الحركة ومقتضيان ان يكون الحركتين متضادتين اقول كان ليثبوت هذين العارضين انهما متأخران عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايهم متأخرا عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى ومن نقطة الى موضع

عنها الى الاول وهو قد صرحوا بان ٢ تضاد في الحركة المستقيمة ٢ بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم تضاد الحركة المستقيمة والمستديرة اذا كان مبدأ احديهما منتهى الاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور بعض اذا كان مبدأ احديهما منتهى للاخر وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان ٢ تضاد بين الحركة المستقيمة مع حركة المستديرة وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في بحث الكيفيات المختلفة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فلا يرجع اليه فان قيل على هذا ٢ يتحقق التضاد في الحركات ٣ بينة ٢ بين الصعود من المركز المحيط والهبوط من المحيط المركز اذ ليهما سوى ذلك ٢ يتحقق بما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف وهم قد صرحوا بان حركتي الحجر علو وسفلا بالقسر والطبع متضادتان فلا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه مع ان حيث الحصول فيهما اذا اخذ حيث بل من حيث الترجه فليعتبر حال الجهة وهو جهة العلو والسفل وهي المركز والمحيط فيهما من حيث الترجه الهابطي غاية الخلاف ونهاية التباعد واما اقسام الحركات فليس بحسب اقسام المبدأ والمنتهى واجب اقسام الفاعل والحركة ليست كالذات وذلك ظاهر بالعرض لسبب الكمية بالعرض لسبب النظام تها على الزمان والمسافة الملتين على شيء منها وعلى فرض ٢ انظار ليس على شيء منها كالذات حتى يكون المنطبق عليها كالعرض والحركة انقسام بحسب اقسام احد هذه الثلثة والوهمي المعنى الساذج تقوله ولا مدخل للقابلين والفاعل والانقسام واما التحرك من حيث انه محل الحركة والانقسام المحل بوجب انقسام الحال كان صفي اله تقبول انقسامها بانقسامه ٢ ان الحركة بحالة في المتحرك حلول التسوي كالبياض والكاتبة في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد المطلق او بحلول اضافي كالتوسط بين الطرفين اذا كان المكان عبارة عن السطح المحيط بالمتمكن فلا يتصور انقسام الحركة بانقسام المكان والزمان وايضا لو كان انقسام الحركة بانقسام المكان لكان انقسامها بانقسامه ٢ ان المكان ذو اوضاع ذو مشاحة واما انقسام الزمان فهو كذا اعتداده والوهمي المحاله من ٢ اجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم الصف والملك والربع ونحو ذلك فلا يتصور انقسام المسافة والزمان وايضا لو كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا اختلاف بها الماهية ٢ بد من الحركة من زمان واستداد فيما يوازيها من المكان وايضا لو الكيفيات او الاوضاع بالباس بتسمية مسافة وان كان الاسم باطلا فلا فرق في طريان الحركة كيفية تشتد فتسمى حركة سريعة وتضعف فتسمى حركة بطيئة ويجوز ان يراد بانها كيفية تقطع بها الحركة المسافة السابقة في الزمان ٢ قال او المسافة ٣ طول في الزمان المساوق او الطول كما يختلف مهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء والبطؤ بقبلان ٣ اشتداد والضعف كما مر من الفصول يقال انها من السرعة والبطء هل يتحد حتى تختلف الحركة

سريعة ٢ خط لها من البطء وبطيئة ٢ خط لها من السرعة ام ٢ بل لكل حركة خط من السرعة بالنسبة الى ما هو اسرع منه والبطء بالنسبة الى ما هو ابطأ منه فيه نوع ما ٢ الشبه بما صوابهم هو الثاني ٢ الحركة ٢ يكون بعد وزمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات ٣ ربع وكل منها ينقسم ٢ الى غاية وكل حركة يفرض في بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان او اخف تلك المسافة سريعة وقد تتسلسل بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما ٢ يكن الحركة في اقلهما وان كان قليلا بالقسر بحسب الفرض وح تتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة وبطؤ بلا سرعة وهو ضعيف ٢ فالحركة السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعيف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطؤ المعانقة الخارجية والداخلية ٢ تخلل السكنات ولا لما احس بالمقابل فهو المتكون الى احد سببي البطؤ تخلل السكنات والخلاصة نقول ذلك واختار ذهب الغزالي ضعفه وقال الوكان سبب البطؤ تخلل السكنات لما احتيج الحركة ٢٠ لمضعفة بالسرعة المقابلة البطؤ وذلك لتخلل الجزء بين الحدود التي هي السكنات المتخللة بين حركات القوس التي تحرك مرة واحدة في اليوم الى نصف النهار خمسين مرة مثلا الحركة في ذلك الوقت كذبيبة فتصل حركة الفلك ٢ اعظم الحركات القوس لكن الفلك بعظم تدفع في ذلك الوقت قريبا من ربع هوي مداره و٢ شك انه ازيد من مسافة التي قطعها القوس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين الحركات القوس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فلزم ان ٢ يكون حركات القوس محسوسة لكون نهاية معدن رة في حركات تزيد عليها بالف الف مرة وليس كذلك ٢ ما ذهب اليه حركة سريعة في الغاية ولا تترى فيها من السكنات وقال الحكيم سبب البطؤ امالغة الحاجزة او الخلية اما الداخلية كتلوي الجسم فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة القسرية كما في الحجر المرمي والارادية كما في الصعود ٢ فسان الجبل ولا يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية ٢ متناع ان يكون الشيء مقتضيا ٢ مر ومانعا عنه واما الخارجية كعلف قوام ومانع ترك فيه فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية كمنزول الحجر في الماء لا يصلح لبطؤ الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والافساد فيه وقد تكون السبب في بطؤ في نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا اتصال الزوايا و٢ تقاطعات لوجود زمان بين الحدين الميليين ذهب الحكماء وابن سينا واتباعه والحبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الوصول الذي كانت تقصده سواء كان الرجوع الى الوصول الذي يعينه وغيرها الحركة ذات ٢ تقاطع او الوصول الخروجي وغيرها بدأت الزاوية او من حدوث الزاوية عند الرجوع والحركة يكون متصلة بل تخللها سكون قبل الرجوع وبحصول اذ كروه ان كل حركة مستقيمة ينتهي الى سكون وذلك لما مر مذهب على ٢ استقامة الخط غير النهاية فان ٢ بعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو المطلوب او ترجع الى سمتها او تنعطف الى سمت اخر وعلى التقديرين ٢ بد من سكون بين هاتين الاستقامتين وهو

غير كافية طون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة اما المشبون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى ان لان الحد الذي هو منتهى المسافة المتحدة لا يكون منقسما في ذلك الاستداد والا لم يكن بتمامه حدا للكل بل الوصول الى اول كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما في ذلك الاستداد والا لم يكن بتمامه حدا للكل وايضا لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما فيكون المتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة حتى ان الوصول لان العلة الموجبة بحيث يجب وجود ها حال وجود المعلول ثم ان للوصول ايضا ان فرضوا انه زمان الوصول الذي لا ينقسم فاما يكون زمانه زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فاميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا اما ان يكون ميل اللاوصول عين ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى الضدين عنه فبين الاثنين زمان لامتناع تتالي الانات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالمتحرك اوعنه وكلاهما خلاف المفروض فهو في زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الوصول الى الحد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس ههنا ميلان متغايران والوسلم فلم لا يجوز ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود فان ان الوصول لم يجوز ان يكون هو علة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول شاء او لم يشأ والوسلم فلم لا يجوز ان يكون نهائيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه ينفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول ان وكذا اللاوصول ما بينا انفا فبين الاثنين زمان سكون باذكرنا انفا والجواب النقض بما يلزم على هذا لزم تخلل السكنات في كل حركة سيتم اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار النقط الى الحد مع انه لا قائل في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نم ان اللاوصول الى حد مع انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا قلنا ثم فان الانقطاع والمواناة والمحاذاة والتماس للوصول وامثالها انيات لانها يحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني فاذا لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الاخر فاذا شاء انها ينطبقان عند انقطاع حركة ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة لا يحصل الا بانيتها وهكذا الحال في جميع ما ذكروه وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المختلف في المحل المتحرك قسر اي يغلب الاعتماد اللازم فيضعفه الاعتماد المختلف المحجوب ويضعف بمصاكات الهواء الخروقي سندر جاني الضعف الى ان يغلب اللازم المختلف فينعدل الحجر ولا شك ان غلبته عن المختلف انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا يتغلب المغلوب من المغالبة الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او الاعتماد المختلف مع بقاء هما وتساويهما فيكون متحركا محضا والمحال انه لو سلم لزوم التعادة فلم كون ان الوصول لا في زمان بين اني الوصول والرجوع يكون المحبوب منه ساكنا على ما هو

والقدرة وغيرها قديمة تدل على ثبوت الكلام وقد اتفق الانبياء عليهم الصلوة والسلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اثبات الله تعالى بصدقهم بطريق الكلام لكنه يلزم الدور ولا خلاف لاحد من اصحاب الملل والمذاهب كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة قديمة وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلام الله مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فان كل موجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث خاض طرفا القديم في احد القياسين ومنع بعض المعتزلة ضرورة استناع حقيقة النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات قديمة ومدلولاته بذاته تعالى قديم وانه بهذه الحروف والاصوات قديم وقد حاول بعضهم جهلا الجلد والغلو فاريد قديما فضلا عن المصحف فهو لا يعي ما يقرأ صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى وانه بصحة القياس الثاني وقد حاول كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى نقوم اصوات وحروف كما ذهب اليه فرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله في غير كجبريل او اللوح المحفوظ ومعنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه الله تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قايم بذاته تعالى سمي الكلام النفسي وهو مدلول كلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم وقد صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بموجب الاول انا نعلم بالضرورة ان دين النبي عليه الصلوة والسلام حق والصبيان ان هذا القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني وان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه مذكورا مقولا مكتوبا وهذا ذكر سابق وقولنا انا ذكرنا ذلك طاعة لربنا عز وجل تقربا الى الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الاية وامثالها واجماع الامة بالالسن للاجماع سمعا بالاكدان للاجماع والمعقول تقدم حتى لو سمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والايات لقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت قلنا لا للتفسخ وهو من ايات الحادث لانه اما ان يفنى او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وانما على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه

ان نقول له كن فيكون انا اذا اردنا شيئا قلنا كن فيكون فقوله كن امر وهو متم من كلام متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكن جزاء له وجوابها انه لا تنازع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي من صفات الحروف وسماة الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلام القديم حتى انه لو كان مخترع هذا الالفاظ غير الله تعالى كان هذا الالفاظ بحاله لان له اختصاصا اخر به نقم وهو انه اخترعه بان وجدها الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل لها اسمان لهذا المؤلف الحضور القايم بالملسان اختر عالله نقم فيه حتى ان ما يقرا كل احد سواء ملسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع وان يكون ما يقرأ القارئ قاريا كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب انسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل وكل احد منا يسمع كلام الله وكذا اذا اريد به المعنى الازلي وان ربنا تعالى من الاصوات المسموعة فاوجب اختصاص موسى بانه كليم الله قلنا فيه وجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام رحمه الله انه سمع كلاما لا في جهة صوت وحرف كما يرى في الاخرة ذاته تعالى بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسمع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الاصوات والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة والثاني انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وقالتها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعادة على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فانهر كلامه بصوت من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي وابو اسحاق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف المقروء بكل لسان كلام الله فاعتبارا للوجود النوعي تسامحا يقوم انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع من لسان الملك فاعتبار الوحدة الشخصية ومما يقوم ان كلام الله تعالى ليس قايما بالسان وقلب لا حالا في مصحف ولوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا ان القول يحاول كلامه في لسان وقلب وفي مصحف فان كان المراد هو اللفظي بعناية للتاديب واحتراز عن ذهاب الوهم الى الحقيقي لا نسلم على ان اطلاق المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شايع ذايع سلمنا سمعت هذا المعنى من فلان وقراته في بعض

بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخبار لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا وقال لموسى وعصى فرعون الرسول الى غيره لذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع المشتق ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب هو جمع على الله لما سيأتي والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال يجب التعلقات وحدوث الانبئة والاوقات وتحقيق هذا يرجع القول بان لا زل مدلول الكلام اللفظي غير جايز وكذا القول بان المتصف بالماضي وغيره انما هو اللفظي الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي عنه والاخبار بلا سامع والاستخبار والنداء بلا مخاطب فكل ذلك سفر وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى فقد سن واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الامور فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقولة وايضا التغير على القديم محال قلنا هو المراد انا نلتزم واحدا يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو بنفسه وقد يجاب بان السفر والعبث انما هو يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلب الفعل من سيكون فلا كما في طلب الرجل علم ولده الذي اخبر صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صحابه وامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص حفاظه باتباعه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغايبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين المحبين وكلامه متوجه ردا في ان معناه ان المعدوم ما سيوجد في الازل بان يمتثل ويتاتى بالفعل على تقدير الوجود والمعدوم ليس ما سيوجد في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده وصار بعد الوجود معدوما في الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان بديا بالان ثبات قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو خلاف اجماع السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر لا وابد لما ذكرنا ان الفاظ تختص بكلمة موسى بالطور وهو باطل اجماعا وجوابها ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاتها بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام موسى عليه السلم في الطور وبهذا يخرج الجواب عن حجر اخرهم وهو ان القديم ليتنوع بنسبة الى جميع ما يصح تعلقه به كالعلم فيتعلق الامر والنهي لكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم بطل قطعا وهذا الوجه تم

الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين لعينه اصحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المصنف مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى يتكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى به بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص وبالاتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال فيجب ان يتصف به فقضاء ما ذكرنا مع قدرته على الكلام كما في الكاتب خضاء فان المتكلم الكامل من يمكن ويتمنع ان يكون المخلوق كامل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام بمعنى ان حدا الكلام ولو في محل اخر لقطع بان من وجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخالق الاصوات مصورة وانا سمعنا قائلا يقول انا قائم سمينا المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رايهم الحق صحيح فالكلام القايم بذات الباري لا يجوز ان يكون هو الحسي المعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني لكل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لاشتماع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري نعم فتعين ان يكون هو المعنى الثاني اذ لا ثالث وطلق عليه اسم الكلام وهو المراد بكلام النفسي فان من يوجد صيغة امر او نهي او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه شيئا يعبر عنها بالالفاظ التي يسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويجده في خلد في نفسه لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات وبقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليعبر على وجهه هو الذي يسميه الكلام النفسي وحديثها وانكر المصنف وقال والنفسان اي الكلام النفسان غير معقول وقد شرحناه في مبحث المسموع فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وقد تقدم المواقف كلام في تحقيق كلام النفسي محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القايم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لكلا تهما على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي فهمه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم انكار من انكر كلاميته ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون القرآن والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فالاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا فما بذات الله تعالى

وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة و
الحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة يجزء بان ذلك انما هو
في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالملفوظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها
على حدوث دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متكلمو
المعتزلة واصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيقته وقد بعض الفضلاء هذا الكلام الشيخ مما اختاره
محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام القاهرة المنوعة
الى قوله اعدا الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما لزمت على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها
في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلا منها بين
ودفع المصحف انا نكفر لو اعتقدنا انه ليس كلام الله نعم معنى انه من مخترعات البشر اذا اعتقد
انه ليس كلام الله نعم بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من
مبتدعات الله نعم ومخترعاتها تبيان وجد في لسان الملك او في لسان النبي هم او وجد نفوس شاذة
عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم
كونه كفرا وما ذكر من ان تركيب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ
فذلك امر خارج عن طوق العقل وما ذكر الاستدلال ان يتصور حركة يكون ناجزا في محل معتبر في الوجود ولا
يكون لبعضها تقدم على بعض في انتفاء القبح ضد قد اتفق المسلمون على ان الكذب في كلام
الله تعالى قبيح اما المعتزلة فلوجهين الثالث المص الى قولها وهو ان الكذب في الكلام الله تعالى الذي هو
عندهم من جملة الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انفاسهم عبارة عن خلق الالفاظ
الدالة على المعاني المقصودة منها فيجب وهو منزه عنه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل
بحسن الافعال وقبحها والثاني انه يصلح للعالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق
عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به عن احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات لا يخفى
الاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه تفوت الوثوق
على الله تعالى بجميع اخباره فيلزم ان يكون نحن اكل منه تعالى في بعض الاوقات عن وقت صدقنا فكذبه
تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قايمة بذاته تعالى والا لزم نقصان
صفة تقدم مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم ما او على نفي
معصوم منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعل صدقه ولا فرق بين النقص الفعلي وبين القبح
العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصد فابد لذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى

في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ فلما كان الكلام النفسي عند
عين مدلولا لكلام اللفظي ومعناه كان كذب كلام اللفظي راجعا الى كذب كلام النفسي ولزم النقص
في صفته تعالى الثاني انه لو انتفى الكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم
ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والاجاز والكذب هو مخ فان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه والا لزم وهو امتناع الصدق عليه بطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه
على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق
لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه
ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه انما يكون عن الكلام النفسي
لا على ما هو عليه نقص كان رجوعه الى الوجه الاول قيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي
صادقا دون اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع
الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وس كذا كذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا ويلزم ما
ذكر من المحذور لانا نعلم بالضرورة ان من اخبر عن قدم الكلام النفسي فانه لم يخبر عن وجود واحد من
صفة اللفظي اعني حدوث كذبه لكان ذلك مما يقبله العقل اخرى الثالث وهو معتمد الاصحاب لا اكتفاء
على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا فلما بينا انه من المناقشات اجماع العلماء والا نبياء ثبت
صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله وفضلا عن صدقه ووجوب الوجود عليه
على ما مر بيانه لما كان الواجب ما امتنع عدمه لكان ما ثبتا مستمر الوجود انه لا ابدا واختلفوا في ان البقاء
هو صفة زايدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول
لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في سائر العالم والقادر لان البقاء
ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر ليس ايضا عبارة عن الوجود بل زايد عليه اذ الوجود قد يتحقق دون
كما في الحوادث وتقتضي بالحدث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد العدم اتفاقا قوله لحله ان البقاء
وجود مخصوص فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زايدة وتابعهم المص والحق
اليه بقوله ونفي الزايد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى
لذلك سوى الوجود مرجح انتهت الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو غير
نفي ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته هو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول
ابدا واذا غاير البقاء بصفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم الخلف ظاهرا لانه يلزم ان الواجب
موجود في الزمان الثاني لا موجود فانه وارتفض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا

الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كما لا ارادة فانها يتوقف على العلم
والعلم على الحي وورد بان افتقار نعم في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اقول
فيعود الى الوجه الاول اذ لا بد في اتمام من ان البقاء وجود خاص وبناء المقدمات مستدرك ثالثها
ان الذات لو كانت باقية بالبقاء لا بنفسه فانا نتصور صفة البقاء الى الذات لزم الدور او التسلسل
وقد مر بطلانهما رابعها انه لو كان البقاء نفس الذات لزم ان يكون كل واحد من الذات والبقاء
في الزمان الثاني على الاخرى وان افتقار الذات الى البقاء مع استغناء البقاء عنه كان الواجب هو البقاء
لا الذات هذى وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكر كما صاحبا المواقف لزم
تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه واذا توقف افتقار البقاء الى شيء لا افتقار
الى الذات ضرورة افتقاد الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من
عدم افتقار البقاء الى الذات مما لا يخفى لان افتقار الصفة الى الذات ضروري وقد بينا ان البقاء لو كان
صفة ازلية زايدة على الذات فانه يكون باقيا بالبقاء ويتسلسل فان قيل نحن لا نسلم ان البقاء لو كان
نفسه لا تاثير عليه حتى يتسلسل سلمنا ان الباري تعالى باقي ببقاء هو نفسه والشريك يعني
وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب فلا يكون تعدد الواجب والا فالتعيين الذي به
الامتياز ان كان نفس المهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل
فلا وجوب بالذات لاحتياج الواجب في تعيينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعيين ينافي
الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه
فان المهية الواجبة او بما في اول بمعنى التردد بمعنوم بها وفي الاخر ما صدق هي عليه لتستقيم الكلية
فان قوله ان كان نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب فيه ما صدق هو عليه وذكر المنع
على اللزوم فانه يجوز ان يتعدد واجبان بتعين كل واحد منهما بنفسه فانه بلا محذور وكذا قوله وان
كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم وورد المنع على اللزوم فانه يجوز
ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور ولا يلزم
لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول يكون شقا خاصا متحدا في الوجود ايضا لو كان
الواجب كثيرين واحد لكان لكل منهما تعين ضروري وهو اما ان يكون بين الوجوب بالتعيين لزوم او لا
فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعيين وهو ظاهر لان كل موجود متعين وجواز
التعيين بدون الوجوب هو بعينه كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا
وجوب وان كان بين الوجوب والتعيين لزوم فان كان الوجوب بالتعيين لزم تقدم الوجوب
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب بان كان التعيين بالوجوب وكلاهما

الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح أقول يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان مختبرا لكان وجوبه لا لذاته كمن الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وح يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وينقسم وح يكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام ومركبا ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفي المحل ايضا لان المحل هو الحصول على سبيل التبعية وانه يبقى الوجوب لذاته وايضا ان حل في شئ فالمحل ان مثل الا فتقار لزم افتقاره بحسب افتقار المحل وتركيبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا البيان كونه حالا في الجرد فذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى حال في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلام فان اراد وا بالحلول هذا المعنى فمبطل وان اراد وا به غيره ذلك فلا يكن نفيه ولا اثباته الا بعد تعيين معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا ما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان استغنى هويته وصفاته الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هو الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرناه فلا شك انه بهذا المعنى وان كان المراد غيره فلا يكن اثباته او نفيه الا بعد تصوره وما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم وكل جسم ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب تعالى يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن لكونه غير زائد في نفسه لزيد الميت وزيد الموجود وبالصفات الحقيقية المتفرعة التعلقات لكونه عالما بهذا الحادث قادرا عليه فجائز واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز اتصافه بالحوادث المتعاقبة لان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال لامتنع اتصاف الواجب به لاتفاق كل من يتصف بالاتصاف وان لم يكن من صفات الكمال فهو تقائه به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نمنع الحادث عن صفة الكمال نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن حال الحلول متصفا بكمال اخر يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دايما بنوع كمال بقاءا فزاده بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكر الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كل الا فراد كالات غير متناهية فلا يكون نقصانا واجيب بان ذات الواجب تمتنع عن الحوادث وكل ما لا يمتنع من الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحوادث في الازل وانه محال اقول انه مسلم لكن الحادث المتعاقبة في الازل لا يستلزم وجود الحوادث في الازل لجواز ان يكون كل واحد منها مسبوقا بالعدم وان لم يكن للمجموع اول وهذا كما ان كل واحد من الحوادث اليومية مسبوق بالعدم وان لم يكن للمجموع اول وقال الجبائي لو كان الواجب تعالى عالما بعلم لكان ذلك العلم اما قديما او حادثا والاول باطل لان القديم لا يتغير والثاني ايضا باطل لانه لو حدث لحدث اما في ذات الواجب او في محل اخر والاول باطل لان ذات الواجب لا يقبل الحوادث والثاني ايضا باطل لان المحل لا يتغير الا بتغير ما يحل فيه وذلك يستلزم التغير في ذات الواجب وهو باطل وايضا لو حدث لحدث بارادة لان الحادث لا يحدث نفسه ولا بد من محدث وتلك الارادة اما قديمة او حادثة والاول باطل لان القديم لا يتغير والثاني يستلزم ارادة اخرى وهكذا الى غير النهاية وهو باطل وايضا لو حدث لحدث بارادة لا محدث لها والا لزم قيام الحادث بنفسه وهو باطل وايضا لو حدث لحدث بارادة قديمة او حادثة والاول باطل لما مر والثاني يستلزم ارادة اخرى وهكذا الى غير النهاية وهو باطل وايضا لو حدث لحدث بارادة لا محدث لها والا لزم قيام الحادث بنفسه وهو باطل وايضا لو حدث لحدث بارادة قديمة او حادثة والاول باطل لما مر والثاني يستلزم ارادة اخرى وهكذا الى غير النهاية وهو باطل وايضا لو حدث لحدث بارادة لا محدث لها والا لزم قيام الحادث بنفسه وهو باطل وايضا لو حدث لحدث بارادة قديمة او حادثة والاول باطل لما مر والثاني يستلزم ارادة اخرى وهكذا الى غير النهاية وهو باطل

هو المعتمد وعند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو محال لما مر واعترض عليه بانا نريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى ممنوعة فانا نريد بتغير في الواجب اثارا وافعالا عن الغير فالصغرى ممنوعة ثم نجوز ان يكون الحادث معلولا للذات بطريق الاختيار وبطريق الايجاب بان يقتضي صفة كاملية مثلا حقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء اخر كحركات الافلاك عند هم الثاني انه تقائم الاتصاف بالحادث لزم جواز ان يقوم الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث اليوم اول والا لزل لا اول له وجواز اللازم يوجب انه يجوز ان لا يتصف الحادث بذلك الحادث فان لا يتصف لا يستحيل انتقاله الى الجواز وجواز الاتصاف بالشئ في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشئ في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازليته الحادث ولا نضاف فان لم يجز جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ان ليته جواز بمعنى ان يكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما ان قابلية الاله لا يجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابلية لا يجاد العالم في الازل اي يكن في الازل ان يوجد ولا يكن ان يوجد في الازل وبيني الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا نضاف في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث لكن التالي باطل بيان الملازمة ان كل ما لا يخلو عن الحادث ولا يسبق عن ان كل ما لا يخلو عن الحادث ولا يسبق عنه فهو حادث اما الاول فلان ما لا يخلو عن الحادث لا ينفك عن احدهما اذ لو انفك عنهما لخلا عن الحادث ولا يسبق عنه لان ما لا يسبق عن الحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شئ من القديم كذلك لما تقرر من ما بينا ثبت قدما استنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة كما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المعتبل فيلزم جواز ازلية الحادث وهو ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صنف ضدا فان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجودا كان او عدميا اختير ان عدم كل شئ ضدا له فيستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان حملا من صفات الموجود خاصته وعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا بانتفاء كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهما قديم واستناع زوال القديم انما هو في الوجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي وعنده امكان الاتصاف ولو سلم فان ليتها انما يقتضي ازلية جواز المعتبل اما امكانه لا جواز ازليته ليلزم الخلو المحدود وقد عرفت الفرق واجيب الخصم بوجوه الاول انا لا نتفق على انه تقائم تكلم سميع بصير ولا يصدق هذه الامور الا بوجود المخاطب المسمع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى

اجيب بان الحادث يتعلق بتلك الصفات وانما اضافة يجوز حدوثها الثاني ان المصحح للمتعلقا به اما كونه صفة فتم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه لا يصلح جزء للمؤثر في الصفة فنمنع الاول فنصح قيام الصفة الحادثة والجواب بمنع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة وهي المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصفة والمسلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تقاصار خلقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لم تتعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الا تتبع او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقال الكرامية تجدد الارادة ويعقولنا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ونحن وان انكرنا به باللسان فان الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريد به والكاره حادثتان في ذاته تعالى وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسن اثبت على ما حكاه عنه الرازي ويقول الاشعرية يثبتون السمع وهو عندهم العلم القائم بذاته او انتفاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكون ان حادثين والفلاسفة قالوا بوجوه الاضافات مع عروض المعية القائمة والقبلية المجتمعين لذاتهما تعالى وأجيب بان التغير في الاضافات وهو جايز كما ذكرناه انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا اما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه بنفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة قامت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اعني من قسم كان وبتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطاء ويدل على نفي الحادثة ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محلا لما في وجوده ولا فيما يتوقف عليه وجوده الغير ذاته والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان مؤلما او عقليا فان الواجب تعالى لا يتالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافٍ وانه تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشئ لا يكون منافيا لمثله ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وهو الله منزه عنه واجب الوجود وبخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يعترفون اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به ووجدانا يشهد به الوجدان ثم ان كماله اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجبان يكون لذاته اقوى اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل متبجح هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانا نريد بالحالة التي تسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم تغير معلوم وان نريد بها حاصلة التي تعرض عند ادراك الملايم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه تعالى فانهما مختلفين قطعا والاحوال والصفات الزايدة عينا يعني ويجب له تعالى نفي تعلقاتها فالشيخ ابو الحسن الاشعري فانه تعالى لله معان قايمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه تعالى لله تعم احوالا مثل العالمية والقادرية والحييه والمريدية وغيرها وعلى نفي الصفات الزايدة في وجود الاعيان خلافا لطايفة من المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعم صفات خمسة اثباتا واختارا لمصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب قد ابطلناه وان كانت ممكنة لذاتها فاما ان توجب حالا ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا وهو محال وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره ويعترض عليه بانه لم يثبت استناع كون الواحد قابلا وفاعلا كما مر شرحا وتحقيقا وبوجوب الوجود يدل على نفي الزوجية ذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة بالجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي لاحد من المخلوقين انما نزاعهم في امتناع انتقام الصور من المرئي في العين وانتقال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرضنا الشمس على مجردا ورسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا بصرناها وتمضنا العين كان نوعا اخر من المعرفة فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الادراكين وتسميها الرؤية ولا يتعلق بها في الدنيا الا ما هو في جهة ومكان وتمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا وهم على الامكان من المعتزلة قوله تعم حكاية عن موسى بعد ان نظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى عليه السلام سال الرؤية والمتنع كونه تعم منها لما سال لانه ح اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعالم العاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بالا يجوز على الله تعم ويتنع ان لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه المبين ان لا يصلح للنبوة الا المعتصم عن البعثة على الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع

على تقدير وقوع المعلق عليه والا لم يقع على شئ من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول منع ان لم يسأل الرؤية بل بحجزه عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاقها لازم الملزوم على اللازم شايع بينهما استعمال راى بمعنى علم وادرك بمعنى اعلم وكانه قال لجعلني عالما بالامتناع علما ضروريا واجيب بان الرؤية فان استعملت بمعنى العلم لكن مع منافاة حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا فكون النظر الموكول الى مشيئة الرؤية الثاني يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام عالما به ضرورة انه يخاطبه وذلك لان العاقل اذا خاطب شخصا حكم بحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لان قولك ان تراني لفي رؤيتي نفي للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثالث ان الكلام على حذف المضاف والمعنى اذا رأيتموني ثابتا مكانك فسوف تراني فاجيب بان ذلك لا يستقيم لما اولا فلان الجواب حينئذ لا يطابق السؤال لان قولك ان تراني على ما ذكرتم من الاجماع نفي لرؤية الله تعالى لا نفي لرؤيته ثابتا من مكانه تعالى واما ثانيا فلان ذلك الجبل اعظم اجزاء من اجزائه فكيف يستقيم نفي رؤيته لا يته واما ثالثا فلان لا يته انما هو عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قد اقترحوا عليه وقالوا ان الله يجهر فنسأل لنمنع فيعلم قومه امتناعه اجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ننظر اليك فاسدا ما اولا فلانهم ما سألوا الا قائلين انا الله جهرة نجهرهم الله تعم وردوعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى السؤال الرؤية والجواب باخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم العناد موسى عن الاتيان بالطلوب تعنتا لا لامتناع ما طلبوه وثانيا فلان تجويز الرؤية بطل بالكفر عند اكثر المعتزلة ولا يجوز لموسى عم تاخير الرد وتقرير الباطل لانه ترى لهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعتهم بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كما هم اختاروا بامتناع الرؤية من غير طلب للحق ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والام يفدا الطلب للجواب لانهم وان سمعوا الجواب بعينه وهو الجزم بانه كلام الله وقد هدفا بانهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى قومه ان يرد عليهم بطريق السؤال والجواب من الله تع ليكون اوثق عندهم واحق الى الحق واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لرآه لعلمه بقدر عند الله تعم الرابع سال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في خطاب ابي هيثم عن ابن بريد كيفية احياء الموتى الخامس سأل معرفة الله تعم لا يتوقف

على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية تم يخطر الله هذه المسئلة حتى سالوها عنه فطالب العلم احضر شيء باله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجيب على السؤال ليتبين لاهل تلك الحال واجيب بان التزام جهل النبي المصطفى في التكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه وينبغي دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البديعة الشنعاء وهو الزلة العرجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا لم يتعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة العقل وهو حالة تزلزله واندكاكه ولا تم امكان الاستقرار حينئذ واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار فان الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع فما الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء لا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة واخرجنا به توقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة اللازم لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن يحصل بدل الحركة السكون ومن المعتزلة من نازع في الاعراض كالالوان والاصوات وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق في ذلك نظر ونزاع لجواز ان يرى الجبل ايضا من حد ذلك لانه ان يرى الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر تحيزا من اجزائه اخر فتقابل المتحيزة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال وفي رؤية الطول هي رؤية الجواهر المتركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة تحققت بحال وجودها وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معللة لاستحال كونها مرئية بالنظر بالضرورة والاتفاق ولما تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وصفة العلة الصحة للرؤية لا بد ان يكون مشتركا بين الجوهر والعرض لكون معللها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهو لازم المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جايز لما مر في بحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا يوافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع

في الجسم وهذا تميز الطويل من العريض وتميز الطويل من الاطول والعريض الطويل والعرض صحيح

اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولانها مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس الا وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الواجب تعالى فيجوز ان يرى ذاته تعم وهو المطلوب اقول ثم الرؤية للجواهر تم وما ذكرتم من دليله مع اتيانه اثبات الجواهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض واحد بمحل مجموع محليين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع باول عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح ستعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة هي الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجدة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري ووجد اندفاعه ان الامكان لا يتحقق لم في الاعيان لا يصلح ان يكون ستعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حظ للمشترك بينهما في الحدوث فان الامكان ايضا مشترك فلا يجوز ان يكون هو العلة ووجد اندفاعه ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان يكون متحققا بحالة الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو ايضا مرتبط بالضرورة الثالث ان الواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة تامة مشتركة وما ذكرتم ان الاثر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد الشخصي ووجد اندفاعه ان سلم تعلق الرؤية لا يجب ان يكون من حيث خصوصية الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشترك كان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وقد نشك فيه هو بعينه من غير ان ندرك تغيرا في جوهره او عرضه فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة حصوصية لاحدهما لكونه انتا او غير ساسوا واخصر بل قد نرى زيدا باب يتعلق ابتدا رؤيتنا واحاطتنا بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم نفصله الى ما لا نهاية من تفاصيل الجواهر والاعراض ثم نعود فنجمل تلك التفاصيل بحيث لا نغفل عنها عند ما سئلنا عنه مال استعيننا في التامل بمثل ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة الصحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كالموجود المطلق الذي هو الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصور المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة لا ان اناها اجمالي لا يتكن به تفصيلها فان المراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك

على

يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتها صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية والعرضية شرطا لها وخصوصيته الواجبة مانعة عنها وجوابه فاعران صحة الرؤية عندنا تتحقق ما يصلح ستعلقا لها حاضرة وهي بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية والمانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد جزم تم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء غير حقيقته واجاب الامدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان من يعتقد كون الوجود مشتركا كما لقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكر تموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ الاشعري ومن يطرد الالزام لا يجب كون الملزوم معتقدا للمستدل به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والا لما تحاد الذي ادعاه واراد به ان الوجود ومعروضه ليس لهما هوية تان متغايرتان بحيث يقوم احدهما بالاخرى كالسواد والجسم فلا ينافيه كون الوجود عين الهوية بالمعنى الذي صورناه بين اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنهم من الوجود عين الهوية يناقض ما عزي اليهم من اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات والقدر والارادات وغيرذلك من الموجودات وهو باطل بالضرورة والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انا لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا ادراكها لانتاء على امتناع ذلك لكن يلزم منه ان لا خرق هو ان يكون الشيء من كل موجود مع موهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجود باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك في المرئي هو الوجود فقط وانا لا ينصر اصلا واختلف المختلفات بل لعلة الضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا اشتراك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها من الامور الاعتبارية محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود ويتبعه عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن لم لا يجوز ان يصلح ههنا علة لامر مانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تتحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي اقول كما ان تعلق الرؤية ربما يتعذر كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق ربما يتعذر

وما بعدها

مخلوقا بقتضى كونه ممكنا فالمحقق فى الاعيان فانما الامور الاعتبارية المحضة لا يكون مخلوقة والعجب من هذا اللجبائى سلم ورود النقض بصحة الملموسية والاوجه له ان يقول ان تعلق الامر الفلانى بمعنى كونه ملموسا يقتضى كونه من الموجودات الخارجية والا فصحة الملموسية عنان من امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التى لا يقتضى علة اذ ليس ما يحقق عند الوجود ويتنفى عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا من صحة الملموسية وبين صحة المخلوقية اذ كل ما يقال فى هذا ما يقال فى تلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض اجمالا واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فبانتفاء القائل بامتناع ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النص فمن الكتاب قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر ان للفقرجاء بمعنى الانتظار وليستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفى وجاء بمعنى الرافة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر فى الغالب موصول بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية تنظر ربها منتظرة والرسم فالنظر الموصول بالى قد جعله الشاعر وشعشعة ينظرون الى الهلال كانظر الظمآن جبلا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينظرون سطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال الشاعر وجوه ناضرات يوم بدر الى الرحمن يأتى بالفلاح اى منتظرات باتيان النصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجالة نظر المحب الى طلوع هلال اى ينظرون عطايا انتظار المحب ظهور الهلال واجيب عنها بان انتظار المغترغ به ممتنع الا انتظار من له امر فلا يصح الاحتجاج به لشاع مع ان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يوم ئذ فى غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لم يثبت فى اللغة فلا احتفاء فى نعيمك وخزائنه واخواله بالفهم عند تعلق النظر به فلم لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الرب بمعنى الانتظار مما لم يثبت عنه الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى فى الاول يردون هلالا لا يرى الظمأ ماء وجلدى بعدا لاشتياق ولا يتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انا نمنع حمل الموصول بالى على غيرها وفى الثانى ناظرات الى جنة الله وهى العلاف العرف ولذلك توقع اليه الايدى فى الدعاء او ناظرات الى ثواب من الضرب الطعن الصادق

من المنكر التى رسلها الله تع الضرع المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الروات ان الرواية هكذا يجوع ناظرات يوم بكوان قايله شاعر من اتباع مسلمة الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وايل وارادوا بالرحمن مسلمة وعلى هذا الجواب فظر وفى الثالث يرد ان جعله النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما من انفا الثانى المشهور بالى موضع لتقليب الحدقة لا للرؤية لانصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشوق والشروق والاذعان والرضا والتعبير والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة للرؤية بل اجمل الكيفية عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئى وتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فلم اره ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ان نظرت الى الهلال حتى رايته والجعل على الرؤية لما كان الشئ غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى والنظر لا ينظر اليه وانما حمل نظر الى تقليب الحدقة قال تع تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وقد لا ينظر بها الزمانا عقليا حتى يجب من تحققها بل الزمانا عاديا مصححا للتجويز وجعله مجازا من الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكر على عليه السلم وكثير من المفسرين واجيب بان النظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية تنتظر ربها منتظرة والرسم فالنظر الموصول بالى قد جعله الشاعر وشعشعة ينظرون الى الهلال كانظر الظمآن جبلا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينظرون سطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال الشاعر وجوه ناضرات يوم بدر الى الرحمن يأتى بالفلاح اى منتظرات باتيان النصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجالة نظر المحب الى طلوع هلال اى ينظرون عطايا انتظار المحب ظهور الهلال واجيب عنها بان انتظار المغترغ به ممتنع قيل الانتظار من احد فلا يصح الاحتجاج به لشاع مع ان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يوم ئذ فى غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لم يثبت فى اللغة فلا احتفاء فى نعيمك وخزائنه واخواله بالفهم عند تعلق النظر به فلم لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الرب بمعنى الانتظار مما لم يثبت عنه الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى فى الاول يردون هلالا لا يرى الظمأ ماء وجلدى بعدا لاشتياق ولا يتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انا نمنع حمل الموصول بالى على غيرها وفى الثانى ناظرات الى جنة الله وهى العلاف العرف ولذلك توقع اليه الايدى فى الدعاء او ناظرات الى ثواب من الضرب الطعن الصادق

قوله رسول الله صلعم هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى منادا يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعودا تريدون ان الله تع ان يسئلكموه قالوا الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه ومنها قوله صلى الله عليه وآله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جناته وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره من مسير الف سنة واكرمهم الى الله من ينظر الى وجه غدوة وعشية ثم قرء وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والصحيح هذه الاحاديث هو يوثق به من اهل الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما بالاتصال شعاع العين بالمرئى او بانطباع الشبح من المرئى فى حدقة الرائى على اختلاف المذهبين وكلاهما فى حق البارى تع ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصها بالجسمانيات فتمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا فى الغايب منها ان مطلق الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة اعم فى حكمها وهى مستحيلة فى حق الله تع لتنزهه عن المكان وتجهته واجيب بمنع الاشتراط سيما فى الغايب فالاشاعرة جوزوا رؤيته ما لا يكون مقابلا ولا فى حكمه بل يجوز رؤيته اعمى الصين بقدر اندلس ومنها الوجازت الرؤية لذات لكل سليم الحاسة فى الدنيا والاخرى فيلزم ان يراه الان وفى الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثانى بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على استغفارهم يعزز ذلك من الملك وجوب اللزوم ان للرؤية شرايط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها وفى منع لزومها والا يعقل من تلك الشرايط فى حق الله تع الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشئ حاليا الرؤية لاختصاص ما سواها بالجسمانيات فان كفتا فى رؤيته تع لم يشترط بشرط اخر يمنعها لزم ان تراه الان اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرايطها لجاز ان يكون بحضرتنا اجبال شاهقة لا نراها وفى تجويز ذلك سفسطة وان لم يكفنا لزم ان لا نراه الان ولا نراه فى الاخرة ايضا وذلك لان الشرايط التى من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا يعقل بالنسبة اليه تع فقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والذى من قبله تع لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تع فاما لذاته او لصفة لازمة لذاته لاستناع ارتفاعه بالحوادث فلو جاز رؤيته تع لجازت فى الحالات كلها واجيب بان قولكم بتجويز سفسطة انما ادعيتم بحكم العقل بانه من الامور الممكنة القابلة من فرض وقوعها تع مهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع

وان اردتم بانها تردد العقل فيه وعدم جزمه بانتفائها فالملزوم تم فان انتفائها من البديهيات القطعية الضرورية كعدم صيرورته وانى البيت انا فضلاء عالمين باشكال العلوم كالهجسى المخروطات ومخرجى لك مما يخلق الله تع العلم الضرورى بانتفائها وان كان يشوبها من الملكات دون الحالات وليس الجزم به اعنى بعدم الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرايطها لان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل الموجودها ويعتقد خلافها ولا يبعد ان يكون ذلك الجزم نظر ايما تفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرايط رؤية شئ واجمها ولا نرى ذلك الشئ لا تانرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا بانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوى نسبة الكل فى حصول الشرايط نظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال اذا تلك الاجزاء عن البصر مختلفة ولا يرى ما هو بعد كذا فقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قرص المرئى عند طول الاستمدادات الواقعة منه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئى زاد بعدا عن النظر بقدر قطر وجبان لا يرى اصلا لكن ترى فلا اثر للبعد المذكور فى عدم الرؤية قال المصلا يلزم رؤيتنا جميع اجزاء المرئى زاه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئى وكبر حجب رؤية الاجزاء وعلمها وليس كذلك بل الصغر المرئى وكبر حجب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين فى علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعف ظنه بناء على تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى اذ على هذا التقدير ان راى الاجزاء كلها وجبان يرى الجسم كما هو فى الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يرفع الانقسام بها لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل اذ بديهة يوجبان لا نرى الا اصغر مما هو عليه واكبر من ذلك وهو بط قطعا ورؤيته اكبر بما قل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجبان نرى الكل على ما هو عليه فلا تفاوت ح فى الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والتقابلية منها قوله تع لا تدركه الابصار والمسك بدرس وجهين احدهما ان ادراك البصر عباق شاهد فى الادراك بالبصر استنادا للفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المعنيين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية ولا اصول ائمة التفسير هذا هو استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فانه سيجانا حبر بانه لا يراه احد المستقبل فلو راه المؤمنون فى الجنة لزم كذبه وهو هجم والجواب ان اللام فى الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تد لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد ظر

عليها النفي فرفعها ورفع الايجاب الكلي بسلب جزئي ولو لم يكن كان قولك لا احد ذكر الابصار سالبة مهملة في وقوع الجزئية وكان المعنى لا يدرك بعض الابصار ونحن نقول موجبة جزئية حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض الاخر فلا يلزم حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نم عمومه في الاحوال والاوقات بحيث يشمل على نفي الرؤية في الدنيا جميعا بين الادلة سلمناه لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية اولا نم لم لا يدل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على جهة مقابلة الاحاطة بجميع انحاء المرئي وحقيقته الميل والوصول ما خوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة العين به ولا يصح ادركت بصري وما رايته فيكون الادراك اخص من الرؤية يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم فلا يلزم من نفيه نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يكون ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفيها الرؤية مطلقا اذ يكون ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي يحصل انا بالبصر في الدنيا وليس رؤية يحصل لنا مثلها الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى وعن توسط تلك الجارحة وثانيها انه نم لم لا يجوز ان يكون لا يرى فانه ذكر في اثناء المدايح وما كان من الصفات عند مدحا كان وجوده فقدانه يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه ممتنع رؤيته وانا قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فانا لا نسلم تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارها بسمات الحدوث والتحيز وذلك في الاول ظاهر وهو ما ذكره الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة وما ذكرتموه يعني من فرض مقابلة ولا بتوسط

ولو بتوسط السلطة القابل لتخصيص عناية من الله على عباده فلا نم انها تنقص ومنها ان الله تعالى حيث ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظم استعظاما شائعا بدليل استكبارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقولهم لن نؤمن لك حتى تاتينا بكتاب من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته

واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثر للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور بوجوده لا صحته وامكانه فاستغنوا عن اثبات صفة اخرى بكونه اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يكون تعليله بغير وما الصحة الاولى بمعنى القياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة بذلك الطرف وحال فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثرا للقدرة واما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وهي لا حاجة الى عد للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به فاعاله تم الفعل المتصف بالوجوب

الفعل اما ان يتصف بامر زايد على الحدوث او لا والثاني مثل افعال النايم والساهي والاول اما ان يتعلق بفعله ذم او لا والثاني الحسن والاول القبيح وهي حراما والحسن رابعا اعتسام واجب مندوب مباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول واجب ان يستحق بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في ان حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما الذاتية او الصفة لازمة لها والوجوب واعتبارات على مذاهبهم والشرع كاشف وميين للحسن والقبح الثابتين لهما على احد الاعتبارات الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص والاحوال كان للشارع ان يكشف عما يغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عايدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع بكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع المثبت له والمبين فالحسن ما حسنه او لم يقبح الافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا

لما كان ذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشهد به الكلام لا لطلبهم الزيادة ولهذا عوتبوا على طلب اثر الملائكة والغرض مخصص الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله وفي الزايد يعني وجب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الان انا الجود وهو افادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود لذاته لا يفتقر الى غيره وغيره مفتقر اليه لانه منه ايجادا هو منه وبه ومنها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له فواجب الوجود لذاته يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوقه اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه لان يحصل لغيره وواجب الوجود لذاته كمال مستفاد منه ومستفاد منه ومنها الحقيقة اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير لما سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري نفس الوجود والوجود هو الخير فذات الباري نفس الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هو ومنها القيومية لانه يقوم بذاته الذي يقتضي الوجود وهو ما لا يقتضيه ولا شيء من واجب الوجود لذاته كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يجب ويجب على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القايم بذاته الذي يقوم جميع الممكنات وما اليد والوجد القدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والرحمة عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كلها راجعة الى ارادة مخصصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة زايدة على القدرة والوجه صفة مغايرة للوجود في حق سعيد بن عبد الله الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة زايدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن مقدما على كون الحادثات اعني وجوده والمراد به التكوين والايجاد والتخليق لا وما عبر القدرة لان القدرة اثرها الصحة لا يتاتى الكون فلا يكون الكون اثر القدرة

وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبيح لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة الكمال والقبيح كون الصفة صفة نقصان بمعنى ان اتصف به نقصان وانتفاء حال والنزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان عد بكر الفعل لكان ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس لكم ليس حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا مدرك العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق مدح شرعي في العاجل وثواب في الاجل سمي حسنا وما تعلق به ذم شرعي في العاجل وعقاب في الاجل سمي قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل على افعال الله تم الكلام بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب هذا المعنى هو محل النزاع فهو عند اشاعرة عن وفاق لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه لما صادت لذلك بسبب الشارع بها وتخييره عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وتكرر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في الصوم اخر يوم رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادركنا

كمال بارتفاع شان والجهل قبح اي عدم اتصف به

وثوابه وذمه وعقابه فاعلى بدليل نمرة ٢٢

مدحا وثوابا او قبحه مقتضيا لاستحقاق فاعله ذم

مقدمة ٥

الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامر ونهي وامّا كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد بحكم العقل لهما اما بضرورته او بنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوايل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها الذاتيان لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اى في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس الفعل او يتجرد لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدم ومنا من اصحابنا المانع من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخري المعتزلة الى اثبات صفة في القبيح تقتضيه لتجرده دون الحسن اذ لا حاجة فيه الى صفة محسنة لبل يكفيه الحسن لانتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاختلاف كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب ضروري لكل عاقل من غير الشرع ولهذا يعترف بذلك منكر الشرايع ايضا ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير الشرع والى هذا اشار المصنف بقوله العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع والجيب بان جزم العقل بالحسن والقبح في الامور المذكورة بعقل الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ونزاعنا لفظي فانهما هذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه مرجعهما الى الحسن والقبح الايل الشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر من حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر والقبح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه مقبول لو حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وانا نثبتهما لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل جاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك بط بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور وجواب اعتراض بايورد فيقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما تفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين والتالي بط بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصور اطرافها ولما فرغ من ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين بتقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اى للاحسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي بط فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه لانا لا نسلم انتفاء الحسن القبيح وما قبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تحاشيا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا ميل الى اختياره بعض المحدثين على ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا والالزم بط باعترافكم وجوب الكل وان لا شيء من افعال العباد يجوز ان يكون قبيحا عقلا والالزم ان يكون شيء من افعال العباد قبيحا عقلا والصغرى ظاهرة والكبرى مبنية على انتفاء ما يتوقف فعله على مرجح بل يصدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا بحث اخر وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل يصدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا بحث اخر لزم الترجيح بلا مرجح وانسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل مع الصدور تعاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد يجب عنه بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص من صدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه ولا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار المصنف بقوله والجبر باطل واستغنائه وعلة تعاليه لان على انتفاء القبح عن افعاله قد اجتمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح وكل ما ثبت الوجوب فالاشاعرة من جهته

الاساءة

وقبح

الانقاذ ربما يتعين كذا

التعريض كون كذا

والله اعلم

امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه كما يريد شيئا من العصيان والطاعة واعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكما لكرم على الامر بهذا سواله وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تع متعلقة بكل كاين بانه خالق للمكاينات بقلة من غير اكراه فيكون مريدا لها حاصرة وذلك ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال مستند الى العبد كما سبق وعلى تسليمها غير متعلقة بما ليس بكاين بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تع ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تع مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد وخلاف مراده تع والظاهر انه لا يصبر على ذلك وليس قرية من عباده حكما به دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فراى الاستاذ بالصحن الاسترابي فقال من تنزه عن المحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يعرى في ملكه الا ما يشاء وقد من المعتزلة قالوا المعلوم يتميز عن غيره لاجل تميزه وذلك لان الله تع لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو وقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة مع كفرهم واختيارهم حتى فلا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كما لم يلزم فيما اراد دخول العقرب داره وعنبته واختيارا لاكرهها واضطرارا فلم يدخلها وليس شيء كذلك لانه لم يقع مراده تع ووقع مراد الكافر والعاصي كفى بهذا قصورا ومغلوبية وليعلم انه تع علم عدم وقوع ما ليس بكاين فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تع جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لاستناده الى وجوب والضرورة فاضية باستنادها الينا واختلفوا في ان افعال العباد اختيارية واقعة بقدرتهم واختيارهم ام هي واقعة بقدرة الله تع مع الاتفاق على انها افعالهم لافعاله اذا القيام والقاعدة والاكل والشارة وغير ذلك هي الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تع فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده ذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله تع اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع وجد منه فعل المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله تع ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بالكسب مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير وبدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها وان وقعت بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل

اليناسب

مقارنته

لا يقبح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب فاما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى مستغن عن جميع قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم النسبة هذا مذهب الجمهور والحق ان الله تع قادر على القبيح خلافا للنظام قال لا يقدر على القبيح واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبايح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره و الاستحالة بالغير لا ينافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولانا نفى لا ستناع الواجب ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اختلفوا في ان افعال الله تع هل هي معللة بالاغراض لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تع بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه وجوده بالنظر الى الفاعل وكان وجوده مرجحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عايدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من ان العدم الصرف بذلك واردة القبيح قبيحة والكذب ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بالايراد قبيح والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله المتعلقة بكل كاين غير متعلقة بما ليس بكاين على ما اشتهر بين السلف ودعوى نزوعها الى النبي صلى الله عليه والبرهان ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق وان وقع واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه حيث يشاء والثاني ان الامر بالايراد والنهي عما يراد قبيح وقد بطل المنع اذ قد لا يكون غرض الامر الا الايتان بالمامور به كما اذا

محال لا يرد الى الجهل بالحاجة وكلامه محال ان ورد الى المحال واجب ان يعلل القبيح

تعالى للكاينات فذهب الاشاعرة الى ان المراد ارادة الله تعالى

باختيار واختار المص هذا المذهب حاذى الضرورة فان كل احد يجد في نفسه التفرقة
بين حركة المختار والمرتعش والصاعد باختيار الى المنارة والهاوى منها وبعد ان الاولين
يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شئ منهما بخلاف الاخيرين
اذ لا مدخل في شئ منهما لقدرته واختياره والاشاعرة لجاهلوا بان الفرق بين الافعال
الاختيارية ضروري لكنه عايد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية
اذ لا يلزم من دوران الشئ مع الفعل الاختياري مع منع كل من القدرة والاختيار وجودا وعدما
كون المدار علة للدايرة لان العلية ان سلم شئ منها الاستقلال بها الجواز ان يكون المدار
جزءا لعلة مستقلة وتمسك الاشاعرة برجوع اشكال المص الى الجواب عنها منها
ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذا لقادر ما يصح
منه الفعل والترك وليتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القايلين
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فقط واما على مذهب غيرهم فانا لا نسلم ان الارادة
الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختيار والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى
صدور ذلك المرجح عنه فيكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع
تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل حال ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد
الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور
الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختيار واجب الصدور عنه
فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا وعلى هذا التقدير حيث يمتنع المرجح سقط
الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جايز كما في طريق الهارب فانه يختار احد الطريقين
لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح واما المحال
الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة
القايلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يمكن من سلوك
احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب منه واجاب عنه المص بقوله والوجوب
للداعي لا بمعنى ان القدرة بمعنى ان القادر هو الذي يتمكن من الفعل والترك قبل تحقق
الداعي الى احدهما ولتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذي تتعلق به
الارادة بمعنى الوجوب لا بمعنى الاختيار بل يحققه وقوله كما لو اجب كاشارة الى النقض
الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى لا يكون موجبا للفعالة بالقدرة و

الاختيار فان ما ذكرتموه جار في حقه ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة
فاقتقرت الى ارادة تخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه ودفع اللازم في الارادات
التي يعرض صدورها عنه وارادة الله تع قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى وقد رد هذا المص
بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا
لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الحايز عن المرجح وان
توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المعلول
مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وثانيا يدفع النقض اذ بين عدم جريان
الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان ما ذكر من الفرق
بين ارادة العبد وارادة الباري تعالى في تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى
مرجح بالمرجح الحادث فتصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف
الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح
اخر فكذا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون
العبد مستقلا به واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل
الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون مستقلا
في الفعل ويرد لا يتم النقض وتم الجواب قول محصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب
ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن عنزع وح لا يكون العبد مستقلا في
فعله والمرجح في فعل الباري لا يجب ان يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في
فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا
عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا انفا
فهذا الفرق ما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد
افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب الناقض يدعي لزوم كون الباري تع
مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا
محتاجا الى مرجح اخر تم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر ان لو كان صادرا عنه باختيار
لما انا كان صادرا عنه لا باختيار فالزوم تم فيبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين ٥
بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
انا لا يجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد وطردا صح الاستدلال بفاعلية الفاعل على العالم

والتالي بط لان الشايع يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كيفياتها وكمياتها
والماشي انسانا او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا
والمنتهى والناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء
التي على مخارجها ولا باطيات والاوضاع التي يكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف
والكاتب يصور الحروف والكلمات بحركات لا تامل من غير شعور له بما للاناملة من الاجزاء
والاعضاء اعني العظام والعظاريف والاعصاب والعضلات والرباطات والاتصال
حركاتها واوضاعها التي بها يتاتى تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله و
الا يجاد لا يستلزم العلم لامع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لانم ان الايجاد لا يتصور بدون
العلم بالموجد والمتعبرون لعلم ع لا يستدلون عليه بالايجاد بل بالفعل لما حكمنا من ان الايجاد
بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشئ لا يكون الا بالعلم به بوجه ما يستلزمه لكن
العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبط لان التالي ومنها انه لو كان موجدا
لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من بعض لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل
الله تع ولا شك ان الايمان خير من خلق الموذيات واجاب عنه المص بقوله ولا نسلم ان
فعلنا وفعله تعالى يتعاقبان النسبة بين الخيرية انما يكون بين المتعددين نوعا وما ذكرتم ليس
كذلك ومنها ان الامة مجتمعون على حصر الشكر لله تعالى بوجوبه على تقدير الايمان فلو
كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى لا صنع لشكر العبد على فعل نفسه وتعقبه
المص عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تع ليس على نفس
الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه تعالى على تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض
بمثله يعني ان الدلايل السمعية التي عكستم الاشاعرة جها وجعلوها انواعا باعتبار
خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض مثل الوارد بلفظ الخلق لكل شئ وارد
لفعل العبد خاصته او بلفظ الجعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شئ صريحا
وهو قوله تعالى له الا هو خالق كل شئ فاعبدوه فتدحا واستحقاقا للعبادة لا يطلق
الحمل على انه مخلق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك
بل يحمل على العموم فيدخل فيه افعال العباد وكذلك قوله تع قل الله خالق كل شئ وهو
الواحد القهار وقوله تع هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو الضمير الشان
او حصر اسبها يفيد ايضا والا فان كان الخالق صفة فذكر الامام انه لا كان الله عالما
والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه
اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هو فلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى
انه الخالق لا غير واعمال العبد خاصته قوله والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل
قوله تع واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه
تعالى في القلوب من الدواعي والعقايد فانه اخبار بكونه خالقا لها على طريق ثبوت

المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا
على ايجاد مثله ايضا لكان حكم الامثال واحدا لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الان
مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب عنه
المص بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة بعني بعض الافعال لا يتعذر
فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوع
القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فصل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا
لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من بعض لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل
الله تع ولا شك ان الايمان خير من خلق الموذيات واجاب عنه المص بقوله ولا نسلم ان
فعلنا وفعله تعالى يتعاقبان النسبة بين الخيرية انما يكون بين المتعددين نوعا وما ذكرتم ليس
كذلك ومنها ان الامة مجتمعون على حصر الشكر لله تعالى بوجوبه على تقدير الايمان فلو
كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى لا صنع لشكر العبد على فعل نفسه وتعقبه
المص عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تع ليس على نفس
الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه تعالى على تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض
بمثله يعني ان الدلايل السمعية التي عكستم الاشاعرة جها وجعلوها انواعا باعتبار
خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض مثل الوارد بلفظ الخلق لكل شئ وارد
لفعل العبد خاصته او بلفظ الجعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شئ صريحا
وهو قوله تعالى له الا هو خالق كل شئ فاعبدوه فتدحا واستحقاقا للعبادة لا يطلق
الحمل على انه مخلق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك
بل يحمل على العموم فيدخل فيه افعال العباد وكذلك قوله تع قل الله خالق كل شئ وهو
الواحد القهار وقوله تع هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو الضمير الشان
او حصر اسبها يفيد ايضا والا فان كان الخالق صفة فذكر الامام انه لا كان الله عالما
والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه
اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هو فلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى
انه الخالق لا غير واعمال العبد خاصته قوله والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل
قوله تع واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه
تعالى في القلوب من الدواعي والعقايد فانه اخبار بكونه خالقا لها على طريق ثبوت

اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوبها الكلام اشارة الى ان كلا من الملزوم وثبوت اللازم واضح لا ينبغي ان يشك فيه وهذا استدلال بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله حكاية ربنا اجعلنا مسلمين لك ربنا اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تع فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله تع يريد الايمان وساير الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله تع وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظ وبغير ما ذكرته لم تقل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضعف وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر وما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها قوله تع ما احاديث الا الله على كون كل كاين بقضاء الله تع ومشيته بمجنيهما متاول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام هو ان الفعل يجوز ان ينسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تع سبب الجميع ممكنا بل ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال العباد اليه واما الحسن عليه تع كما يدل عليه بعض الايات فيجب الاقدام والتمكين وتعيين الاسباب للمكان منه تعالى كانه هو الفاعل لا غير ومعارض مثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها الايات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تع من عمل عملا صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ان عملا سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله ما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير واطيعوا الكافة كقوله تع لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تع وعرفت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسبت رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تع يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت وجعلوا الله شركاء الجن والخلق كقوله تع فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تع حكاية عن الخضر عليه السلم حتى احدث لك منه ذكرا او الابتداع كقوله تع ورهبانية ابتدعوها ومثال ذلك كثير في القرآن واجيب بانه لما ثبت بالدليل السابق ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا لامتناع الحقيقة هنا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير وما على راى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تع من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة بانه لما نهى من الايمان والطاعة ولا يليق الى الكفر والمعصية كقوله تع وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضون لم تلبسون الحق بالباطل وتصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الايات الدالة في القرآن على ان فعل العبد بمشيته كقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سبق من ان فعل العبد بارادة الله تع لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جرى العادة فلذلك رتب عليها وما مر على راى الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته بمشيته الله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها امره تع الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للاتعاظ والاعتبار واجيب بما سبق من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الايات الدالة على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل الى فاعله وهو كثير من ان تحصى ولنبذ من قوله تع الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله يوشر الذي في صدور الناس من الجنة والناس قد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسايل التي يتعير وجوب الرجوع الى غيرها من الدلايل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد العقلية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد بفعله لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب فوايد العبد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب في الفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي صلعم في التبليغ والهذيان وكذا بين ما يقع بالاختيار والعبد على وفق ارادته وارادة غيره بل ان كل ما يقع بالوجدان لان الكل بخلق الله من غير تاثير للعبد فيه واجيب بانا نريد بالعجز انا لا نقدر العبد واختيار لا على ان يجعل فعله متعلقا بقدرته واختياره لا على ان يجعل فعله متعلقا لقدرته واختياره وافعالنا بمكسبه وعقيبه ان كان بخلق الله تع على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية والفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وساير الغرايز وان الثواب لما كان فضل الله تع ونصرفنا هنا هو حقه لم يتوجه سوال الشيطان وكلمات الفرقة بلغم الفقراء

عنه كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد ما تابع يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ومنها ان منها ما لو خلق لله فيه العباد وتابع يقبح وامتناعه تابع لقصده وداعيته ووجوده وعدمه وكلها هو لكن لا يكون مخلوق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه ووجد الطعام والماء بالصارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى تحملها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يصدر ارادته ويجد شيء عند كراهته واجيب بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب في الامتناع بل الوقوع واللاوقوع ويدب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد فتنتفي الكبرى ولو سلم الوجوب في الامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تع وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة ومنها انه لو كان الله تع خالقا لافعال المخلوقين يصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا فالما فاسقا اكالا شاريا قاتلا قاعدا الى ما لا يحصى تعالى الله من ذلك علوا كبيرا واجيب بان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات في المحال ثم لزوم محذور التسمية العباد ليهم وطاعتي بتا وداوا ايضا ان الفعل المرتب على اخر يصدد عنه وان لم يقصد بناء على اصلهم الفاسد في الطلاق اليه اصلا فلم يمكنهم هذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرته فيه ابتداء بتوسط القصد فانا لا نعني بالتوليد وهو ان يوجب فعل لنا علم وفعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح على المتكلم ١١ م

على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لنا علم وفعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لنا علما الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم بنفسها الى مباشر وتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل اخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل اخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا فان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر وذهبا الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تع واختاره المصنف وذهب المعتزلة وقال بحسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافة التي وقالت الاشاعرة غير مقدور لنا والا لانقلب من تركه لانه عند سببا اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب الواجب غير مقدور والمعتزلة

المتولد

قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب الوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم قد لقا الصبي عليه لا على الاحراق جواب اعتراض ربما يورد على المعتزلة فيقال ان حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم المتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعات العادة وعدم انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بهما خالق الفعل لزم الجبر او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا قد اشرنا اليه وبين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهو تفاوتهم افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر والخلق قال الله تع فقضيهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله تع وقدر فيها اقواتها اي خلقها ان كون افعال العباد مخلوقا لله تع وهو مضبوط عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب بالالزام كما في قوله تع وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله نحن قدرنا بينكم الموت فيكون التوجيه بالقضاء والقدر دون البواقي وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تع وقضينا الى بني اسراييل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله الا امرأته قدرنا انها من الغابرين اي اعلمنا ذلك وكتبنا في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر والى هذا اشار المصنف بقوله صح مطلقا وقد تغير امير المؤمنين ع في حديث الاصبغ اشار به الى ما روى ان شيخا اقام الى علي بن ابي طالب عليه السلم بعد انصرافه من صفين فقال له حين رانا من مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرء النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله تعالى احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله تعالى اجركم في مسيركم وانتم سايرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال له الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال عليه السلم ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى

بالمدح من المسوى ولا المسوى اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود
الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن البصائر وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان
الله نهى امرا تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل
الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا
فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ فنا القضاء والقدر للذين ماسرنا الا بهما قال
من ذوى الحكم هو الامر من الله والحكم ثم تلى قوله تع وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه والظاهر ان هذا
الحديث لا يوافق شيئا من المعانى المذكورة فايراده للتنابيه محل تامل والاضلال اشارة
الى خلاف الحق وفعل الضلالة والهلاك والهدى مقابل لذلك فان كان منتفيا كما يطلق
الاضلال على معان ثلثة اولها الاشارة الى خلاف الحق الثانى فعل الضلالة الثالث الاهلاك
والهدى مقابل له فيطلق على مقابلات المعانى الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل
الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تع لانه قبيح و
الله تع منزه عن فعل القبيح اما الهدى فيجوز ان يسند اليه تع بالمعانى الثلثة فما وردت
الايات من استناد الاضلال اليه تع فهو محمول فيها على المعنى الثالث اعنى الاهلاك والتعذيب
كقوله تع ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وغير
ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر بناء على انه لا يقبح منه تعالى
شئ والتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا فى ان الله تع هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب
الحشوية الى انه تع يعذبا طفال الكفار وقد صرح المصباح بتعذيب غير المكلف قبيح
عقلا فلا يصدر من الله تع واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تع حكاية عن نوح عليه السلام
ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكفار يعذبهما الله تع والمص اجاب عنه بقوله
وكلام نوح عليه السلام مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشئ باسم ما يؤل اليه الثانى
اطفال الكفار يستخدمهم العقوبة والمص اجاب عنه بقوله والحدة ليست بعقوبة
للطفل بل يكون اصلحا له كالفصد والحجامة الثالث حكم الطفل حكم ابيه لانه
منع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذب به الله تع كابيه
والمص اجاب عنه بقوله والتبعية فى بعض الاحكام جايزة ولا يلزم التبعية فى سائر
الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا يصلح بدونها فلنا
فان التكليف حسن ولا واختار المص الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على

مصلحة

مصلحة لا تحصل بدونه وهى استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم غير استحقاقى
قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة يرجح الاقدام
ثم تارة يرى انه ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة و
التداوى لا يكون الا للتخليص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع
عظيمة ليست هى التخليص من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف
الجرح ثم التداوى كما ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات و
هى يشترط فيها رضاء المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغى ان يشترط فيه رضا
والتكليف المكلف لكن يجاب بان الاحتياج فى المعاوضات الى رضاء الجانبين لاختلاف
اغراض الناس فى المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لا يختلف
العقلاء فى اختياره فلم يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل
ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه
بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة فى مقابلها عن كونها
نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر باطلان لان النوع محتاج
الى التعاضد المستلزم للمسنة النافع استعانا فى الرياضة واداة النظر فى
الامور العاجلة وتذكر الاذانات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب
آزادان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تع خلق الانسان
وحدا بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء وملبس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التى لا يستقل
صناعى ولا يقدر عليها صانع واحد مدة حيوته واما بتيسر بجماعة تتعاضدون وتتشاركون
فى تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه ما يازم له العمل له الاخر مثلا يزرع ذاك لهذا ويخيز هذا
لذاك ويخيط واحد لاخر والاخر يعمل الابرة له وعلى هذا القياس سائر الامور فيتم امر معاشه
باجتماع من يحتاج نوعه وهذا قيل ان الانسان مدنى بالطبع فان المدن باصطلاحهم عبارة عن
هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد تهوى
ما يحتاج اليه ويغصب من يزاحمه فيه وذلك يدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك بينهم
التنازع الهرج المخل بامر الاجتماع ونظامه والعدل جزيات غير محصورة ولا تنضبط
الا بوضع قوانين هى السنة والشرع فلا بد من شارع ليبين ذلك على الوجه الذى ينبغى
ثم انهم لو تنازعوا فى وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغى ان يمتاز الشارع منهم

والتكليف

الانسان

مالهرج

بالطاعة
باستحقاق العلة فينقاد الباقون له فى قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق
انما يتقرر باختصاصه بايات تدل على انه من عند الله تع وتلك هى المعجزات ثم ان
الجمهور من الناس لا يستحقون خلا لا للشرع اذا استولى عليهم الشوق الى شتى انواع
فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصى عقاب
يحملهم الخوف والرجا على الطاعة وترك المعصية ومخالفة الشرع كان انتظام الشريعة
اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازى ولا بد من سبب حافظ
لتلك المعرفة فلذلك شرعت المذكورون لصاحب الشرع والمجازى وكررت عليهم
حتى يستحكم التذكير فاذن ينبغى ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجوده
خالقا عليهم قديرا على الاتيان بشارع مرسل اليهم ومن عند تع صادق والى الاعتراف بوجود
بوحدة وعبيد وثواب وعقاب اخر والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق ينبغى
جلاله والى الانقياد للسنة التى يحتاج الناس اليها فى معاملاتهم حتى يتم بذلك
الدعوة الى العدل المقوم لنظام امور الشرع وتلك السنة اعنى الطريقة التى سنها
الشارع ليدعوا اليها العباد استعانا فى امور ثلثة الاول رياضة القوى
النفسانية بمنعها عن مطابقة الشهوة والغضب المانعة من توجه النفس الناطقة
الى جناب القدس الثانى اقامة النظر فى الامور العالية المقدسة عن العوارض
المادية والكدورات الحسية الموجبة بالى ملاحظة المكون الثالث تذكر انذارات
الشارع ووعده للحسن ووعيده للمسوى المستلزم لاقامة العدل فى الدنيا مع زيادة
الاجر والثواب فى الاخرة فهذا بيان حسن التكليف على راى حكماء الاسلام فاجب
لزيجر عن القبايح اختلفوا فى ان التكليف واجب لا منفعه الاشاعرة بناء
على اصلهم من عدم وجوب شئ على الله تع واثبته المعتزلة واختار المص واجح
عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبايح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى
الشهوات والمستلذات فاذا علم انه حرام انزجر عنه والزجر عن القبايح واجب و
شرايط حسنه انتفاء المفسدة وتمنه وامكان متعلقه وثبوت صفة زايدة
على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه
وقدرة المكلف على الفعل وعلمه بها وامكانه وامكان الالتزام الى شرايط حسن
التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل ومنها ما يرجع
المكلف

الى

الى المكلف فالذى يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا
يكون التكليف موجبا للاخلال بتكليف اخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر
الثانى تقدم التكليف على الفعل زمانا يمكن المكلف فيه من الاستقلال به
ليباشر الفعل زمان وجوبه ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول
امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفايدة
الثانى اشتمال الفعل على صفة زايدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان
التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا
يكلف بارتكاب القبايح واجتناب الواجب والمندوب بان يكون عالما بما قد ما يستحق
على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا
عليه لئلا يخل بالواجب فلا يفيت المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون
قادرا على الفعل وان يكون عالما به وهو متمكن من العلم وان يتمكن من الذ الفعل ان كان
الفعل ذا الة ومتعلقه اما عقلى وهو ما ظن واما عمل اى ما كلف به قد يكون علما
وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود
الاله وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التى لا يتوقف السمع عليها وقد
يكون سمعيا كالعلم بما يستحقه العقل بحصوله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع
وخبر النبى صلعم مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظواهر القبلة
وغيرها والعمل كالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع المنعقد على انقطاعه و
لان التكليف لو لم ينقطع لم يكن ايصال الثواب الى المكلف الثالث ظاهر الفساد
لان اللازم تارة التكليف يستدعى المشقة والثواب يستدعى الخلوص عن المشقة
والجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دايما انتفى الثواب دايما فلم يكن ايصاله الى المستحق
وعلة حسنه عائدة اى علة حسن التكليف وهى التعريض للثواب عائدة بالعشرة الى
المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان السايل ان يقول من شرايط حسن
التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر فانا نكلف الكافر مع انه مفسدة له لانه
مشتملة فى الدنيا وعقوبة فى الاخرى اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف
ما شرطناه يعنى ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل اتاحصلت من سوء

علم

اختيار والمفسدة التي شرطناه عليها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة
من التكليف والفايدة ثابتة جواب سؤال المقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فايدة
فيه لان فايدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فايدة في تكليفه فكان عبثا
وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فايدة فيه بل الفايدة ثابتة وهي التعريض
للتكليف لا الثواب التعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المومن واما
الثواب فانه فايدة امتثال المكلف المكلف به لا فايدة التكليف واللطف واجب
ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث
لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المص واحتج بان اللطف يحصل
به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان
المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى
طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل كان ناقضا لغرضه
فان كان اللطف من فعله تع وجب عليه وان كان من المكلف وجب على الله ان يشعر
به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه
القبح فتتبعثر الكافر لا يخرج من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة
الى اجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تقرير الاول منها ان اللطف
انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات
المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون
واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس هيهنا وجه قبح
وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان
يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني
اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تع او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب
وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه ما هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف
كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان
يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير
الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تع لما صدر عنه ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين
محال اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة

وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى الياس فلا ياتي
بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن
بالاخبار ما يختم من الالطاف ما يمنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات
والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب المفسدة فيه لانه لا يعلم صدقه تعالى
حتى يفضي الى الياس ويقبح منه تع التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا منع من
اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والجاء اليها فيقبح التعذيب لانه على ذلك
التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تع ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا
ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال
ولا يكون هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعث ولا يقبح ذمه لان الذم حق يستحق على
القبيح مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف وهذا او بعث الانسان غيره على
فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو
الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه
مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف
فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن
ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجيح من غير
مرجح والى هذا اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المتسبين وعنى بالمتسبين اللطف و
الملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد
الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم
اللطف اما اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما للاجمال او
بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن له داع الى
الفعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعا الى الفعل لم يجب التفصيل
وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل
بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كانت المناسبة معلومة للمكلف او لا
ويرد اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زايدة على
الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا
معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر

من الاخر فيقوم مقامه ويسمى بدلا كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني في كل واحد من
الامرين اللذين كل منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا اليس فيه وجه قبح وبعض
الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن لصدوره عن الله تع وعنا وحسنه اما للاستحقاق او
لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزايدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل
على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا
والمصلحة في الدين لما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض وبلاء او غيرها والمنفعة
اما صحة او سعة في الرزق او حظ او غيرها اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف
واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالم الصادرة عنه تع حسنة سواء كانت
مبتداتها او بطريق المجازات وسواء يعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام
لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المص ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام
الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له والبعض حسن يصدر عن الله تع ومنا
وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زايد على الالم وعلى دفع ضرر زايد عليه او كونه
على مقتضى العادة كما يفعل الله تع في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما
اذا وقع دفعا للصايل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا
والالم الذي يفعله الله تع ابتداء فهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروطة باللطف
للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله ويجوز في
المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب
ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف
في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف ليكون حسنا بل لا بد فيه
ان يقع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب
اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع
اشتمال اللذة على لطفية يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف
الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك
الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط
في الحسن اختيار المتالم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله اختيار المتالم
العوض الزايد عليه لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار

المتالم لكونه زايدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض
المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض
الالم الواقع ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع
يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق
فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم و
اجلال يخرج الثواب ويستحق وعليه بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير
وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل
العبد وامر عباده بالمضار واباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقا
في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على
الله تعالى منها انزال الالام كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظالما
والظلم قبيح على الله تع ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تع
لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق
الله تع اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كترول
مصيبة او حصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تع هو الباعث على النظر فيكون الله
تع سببا للغم فيكون العوض عليه او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة
وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب
عليه العوض لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير
سبب من الله تع لا عوض فيه على الله تع وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا
نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض
على الله امر الله عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في
الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله لان الامر
بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في
العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على
الله تع لانه مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع علمه بالميل ولم يجعل له عقلا يزجره عن الايلام
من الالم القبيح وكان ذلك بمنزلة الاغراء فقبح منه ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف
الاحراق اذا القينا صبيا في النار واحترق او شهد احد ناشهادة زور فقتل بسببها فان

العوض يجب عليه تعالى الله عما القاه الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة
من حيث جرت العادة والله تعالى قد منعنا من القائه وظننا عنه وضارا للملقى كان اصل
الالم اليه فلذا وجب على الملقي عوضه ونحو ما شاهدناه في الزوفلان المشهور اوجبوا
بشهادتهم على الامام اتصال الالم من جهة الشرع وضمان فاكانهم بفعلوه والانتصاف
اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا لانه لولم ينتصف
لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه لا يمكن الظالم
بيده وبين الظلم
الظلم
العقاب
ج
يجب
يقتضيان
ذلك
الغلاء او بكثير جنس ذلك المتاع
ويقل وعينه الناس فيه
فيحصل
ج
مفاسد
فظاعة
يفعله
ان يقع دون عوض في الحال ليوافي بظلامة فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى به العوض المستحق عليه
ودفعه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فوق الله اعواضه على الاوفى
على وجه لا يتبين لمن انقطع عنها فاد يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم عقيبها
اي بمثل الاعواض لمن الالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العوض الذي اسقطه
الله تعالى بها اي بتلك الاعواض جزاء سوء عقابه ليوافي تلك الاعواض بحيث لا يظهر
لمن التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له السرور بحصول التخفيف
وفي بعض النسخ يظهر له التخفيف وهو سهو من الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام
العوض حسن ان ابتدىء بها مختارا معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن
لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها المتالم الالمَ ومثل هذا النفع
الزائد لا يكون دائما اذ يجوز ان يكون بحيث يختار من المتالم مع كونه منقطعا فلا يجب
دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يجب دوام العوض لانه لولم
انقطع لوجبان يوصل اليه اجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام
مع انقطاع الحيوف المانع من دوامه فقد انتفى وعدة المصم بقوله قدس سره ولا يجب
حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لانه ان المانع هو الدوام مع انقطاع
الحيوف المانع دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون التاخير لمصلحة
غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقالوا ايضا لو انقطع العوض
لزم دوامه وجبر اللزوم اذ لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه فيستدعي المتالم عوضا
على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثر المال من غير ارتكاب منهي وقد يجب كما عند
ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والزنا والرزق عندنا لا شاعرة هو ما ساقه الله تعالى
الى الحيوان فانتفع به فيدخل في حده رزقا الانسان والدواب في غيرها من المأكول وغير
سائحا او حراما مملوكا او غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه
لا يقال فيمن ملك شيئا ولم ينتفع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له و
على هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا العبد رزق مولاه وذهب
بعضهم الى ان الرزق هو ما اكل الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض
الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره والرخص والغلاء ولا بد من اعتبار العادة في الوقت
والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط العوض يكون رخصا اذا كان لا انحطاط
عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت والمكان وقد يستدل ان الله تعالى بارتفاع
حبس المتاع المعين وبكثرة عينه الناس غير مخصل الرخص فقد يستدل لنا ايضا كان يحمل
السلطان المتاع الى غير ذلك من الاسباب المستدل بها على تحصيل الغلاء والرخص بخلاف
ذلك والاصل فيه قد يجب على الله تعالى لو جود الداعي وانتفاء الصارف فاذهب المعتزلة الى
انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي
والقدرة عليه انتفاء الصارف واعترض بان ذلك ممنوع وجوبا الفعل عند ذلك ممنوع بعني اللزوم عند تمام العلة
والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فان هذا من ذاك واعلم ان
مقاصد هذا الباب اكثر من ان تعد وتحصى ولنذكر بندا من ذلك منها ان الاصلح بحال
الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او ليسلب عقله عند البلوغ
فلم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه
يلزم ان يكون امانة الانبياء والاولياء والمرشدين وبعثة ابليس وذريته المضلين الى يوم الدين
اصلح لعباده وكفى بذلك فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى منة
في الانعام والافضال بل يكون ما فعله تادية للواجب كقود ودينه ولا يلزم فلا يستحق
على ما فعله شكرا ويكون الدعاء للمنعم بالمغفرة والرحمة وكشف البأساء والضراء عنه
عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يصح شيء في الاصلح فالمزيد
عليه ممكن لعدم تناهيه فيلزم ان لا يكون تاديته الله تعالى ما هو الواجب عليه ومنافاته اظهر
من ان يخفى

في النوع وهو كون الانسان مبعوثا من الحي الخالق فان كان
النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبوة
بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق الخلق فالنبوة على الاصل كالفعولة والا
من النباء وهو الخبر لانباته عن الله تعالى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمرية و
الرسول الناس بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على
فوائد كعاضده النقل فيما يدل العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه
وقدرته واستفادة الحكم من النبي صلى الله عليه وآله فيما لا يدل لا يستقل به العقل مثل
الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وازالة
الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند
تركها لكونه ترك طاعته واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي يحسن فاعلها ويقبح
اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والمضار اي معرفتها من
الادوية والاغذية ومقاديرها التي لا يفي بها التجربة لابعد دوار وطوار مع ما فيها من الاخطار
وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع
يفرض شارع يكون معلوما كما ذكر في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام
وتكميل استعداده اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعدادها المختلفة في الجبلة
والعلميات وتعليمها الصنايع الخفية من الحاجيات والضروريات والاخلاق الفاضلة
الراجعة الى اشخاص السياسات الكاملة العايدة الى الجماعات من المتناسل والملك
والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك
فيحصل اللطف المكلف اي بعثة الانبياء اللطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده و
شبهته البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافي العقل فلا حاجة فيه اليها او لاجل
لا يوافقه العقل وما يخالفه العقل غير معقول فلا فايدة في بعثته بأطلاقه لما تقدم
من ان ما يوافي العقل متساو لهما يستقل بادراكه والشاق مما لا يستقل بادراكه
والحاجة اليهما في القسم الشاق بل في القسم الاول ايضا لتعاضد العقل بالنقل وهي
لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف
بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية فاقرب
لا يخفى ما فيه من البعد فالاقربان يحال الى ما يليه انفا من وجل اشتمالها على الفوايد
ويجب النبي صلى الله عليه وآله لدار العصمة ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض

القطع
اي
والكل
وتنسيه
الله تعالى من الانتفاع به وملكا
حلا لا مباحا اما الى العبد

من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم فى اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته و
وجوب ضدها يعنى لو صدر عنه الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته وحرمتها
اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبى صلعم لقوله تع قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعونى يحببكم الله واما الثانى فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب الانكار
عليه يعنى لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة
الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تع
والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة ولزم ايضا امور اخر كلها
منتفية منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تع
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا واللازم بطل بالاجماع وكذا من لا يقبل شهادته فى القليل
والكثير الزايل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته فى الدين القيم ومنها
استحقاق العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تع ومن يعص الله ورسوله
لعنهم فان له نار جهنم وقوله تع الا لعنة الله على الظالمين وقوله تع تقولون ما لا تفعلون
وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه
اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تع لا ينال عهدى الظالمين فان
المراد بالعهد النبوة او الامامة التى دونها ومنها كونه غير مخلص لان الذنب قد اعواه
الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تع حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا
عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تع لا يرهبون ويعقوب
انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى يوسف عم انه من عبادنا المخلصين ومنها
كونه من حزب الشيطان وتبعيته والازم قطعى المطلان ومنها عدم كونه
مسارعا فى الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير فى المذنب
لكن اللازم منتف لقوله تع فى نحق بعضهم انهم كانوا يسارعون فى الخيرات و
انهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقى الكلام فى ان العصمة من اى معصية يجب
فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة
كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثانى اما ان يكون كفرا او معصية غير وهى
اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة
او غير منفرة كالكذبة وشتمة وهم معصية وكل ذلك اما عمدا او سهوا و بعد

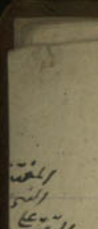
البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافى مقتضى المعجزة
وقد جوز القاضى بهما وازعامنه انه لا يخفى فى التصديق المقصم بالمعجزة عن
الكفر وقد جوز الاقارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان
كل ذنب كفر وجوزه الشيعة اظهارا للتقية واحترازا عن القاء النفس فى
التهلكة ورد هما بان ما ذكر انما يكون فى بعض الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الدين
وشوكة المخالفين وكذا تعمد الكباير بعد البعثة وجوز الحشوية وكذا
عن الصغاير المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من
المعتزلة الى نفى الكباير قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفى الصغاير
ولو سهوا والمذهب عند محققى الاشاعرة منع الكباير والصغاير الخسيسة
بعد البعثة مطلقا والصغاير الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين
من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغاير عمدا فالمصران اراد
وجوب العصمة من جميع المعاصى كما هو الظاهر من كلامه فى الشروع فلا يخفى
ان ما ذكر من اوله لا يفى بذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغير
سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة
وبعدها بعثته انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما
ليس له سبيل الى الطعن والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جايز ورد الشهادة
انما يكون بكثرة واصرار على صغير من غير اناية ورجوع ولزوم الزجر و
المنع واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم
الاناية ومع ذلك فلا يتاذى به الشرع بل ينفر ويجر وكبير سهوا او صغير
فلو عمدا لم يعد امرا من الظالمين على الاطلاق ولان الذين اغواهم الشيطان
ولان حزب الشيطان سيما مع الاناية وعلى تقدير كون الخيرات لعموم
كل فعل وترك كل فعل مشارعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار
لا ينافى صدور ذنب عن اخر سيما سهوا ومع التوبة وبالجملة بعد دلالة الوجوه
المذكورة على نفى الكبير سهوا والصغير الغير المنفر عمدا محل نظر و
يجب ايضا فى النبى كمالا العقل والذكاء والفطنة وقوة الراى لان من لا يتصف
بها لم يرغب فى متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو

لا يخل

الادلة

بكبيرة

ش



لغلا سهو فى هذا امر تبليغه ولعل مرادهم ان لا يكون السهو فى الامور الدينية له وطاقة
وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهد الامهات والقاظة والغلظة والانانية و
شبهها من الامراض التى ينفر عنه الطباع كالبرص والجذام وسلس البول والاكل على الطريق
وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اى صدق النبى فى دعوى النبوة ظهور
المعجزة عليه وهو ثبوت بها الذى مشتملا او نفى لما هو مفتاد مع خرق العادة مطابقة للدعوى
وقيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى ضمنا عدم التحدى لكنه
يخرج الاهانة والمعجزة المذكورة تدعى النبوة ايضا والمصنف سيجعلها للمعجزة كما سياتى واما قوله
مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغى ان يذكر ههنا قيدا اخر وهو عدم
المعارضة لتميز عن الشعبذة والتمويه والتشويه فى تعريف المعجزة انه امر مخارق للعادة ومقرون
بالتحدى مع عدم المعارضة فيما يقصد اثباته دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتى
ان تنطق هذه الشجرة فنطقت لكنه قال انه كاذب فى دعواه لا تدل فى تعريفها التى تزاد على المشى وتقول انا
ومطابقة للدعوى القول قد يطلق المعجز على تمام الكلام المصنف وانما يكون ظهور
المعجز بعد تمام المعجزة فصدقه لا يتم الا بعد العلم الضرورى بالصدق كما اذا قام رجل
فى مجلس ملك يعتقد جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم وطالبوه بالمعجز فقال هى ان تخبر
هذا الملك غائبة ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد مفعل فانه يكون تصديقا له وموجبا
للعلم الضرورى صدقه بهم ومن غير ارتياب فانه قبل هذا تمثيل وقياس الغائب على الشاهد الحاضر
وهو على تقدير ظهور الجامع انما يفيد ظنا فى العمليات لا فائدة للظن وقد اعتبر من الاجامع لا فائدة
اليقين فى العمليات التى هى اكثر وقوع التشاريع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو
لما شاهد من تعاون الاحوال الخ فتامل انما هو للتوضيح والتعريف دون الاستدلال فلا يضر
اشتماله على الدور الذى فائدة على الضرورى بعض مقدماته للغايبين عن هذا الطبع عند قيام القضية
اليهم والحاضرين فيما اذا فرضنا الملك فى بيت ليس فيه غيره ودق عجيب يقدر على تخييلها
لحد سواه وحمل مدعى الرسالة انه حبيبه ان الملك يخيل تلك العجيبة من ساعته فعلى قصة
مريم وغيرها يعطى جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا فى جواز ظهورها هو خارق للعادة

قصة

على يد غير النبى من الصالحين اعنى المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصى غير
المستهان بها فذهب المعتزلة الى منعه متمسكا بانه لو جاز لاشتبه النبى بغيره واختيار المصنف
واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تع كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا فيحتمل ان صفين رجحا كما دل عليه قوله تع انا اتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهى يجوز منها انه لو صدر عن
غير النبى صم لكثر وقوعه لصدوره عن النبى صم بالطريق الاولى وعن غير ايمن مخرج
عن ان يكون معجزا لغيره عن ان يكون امرخارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب
انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره عن الانبياء والاولياء لا يجعله عادة مضادة
والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهوره لجاز ظهوره
على غير النبى لزم التفرع عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم تفردهم عن غيرهم وعجز
غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم فى الخطب لزم النفرة عن اتباعهم وتقرير الجواب
انا لا نم لزوم النفرة عن اتباعهم لمشاركة الاولياء اياهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة
نبى اخر والى هذا اشار بقوله ولا التفرع ومنها انه تميز النبى ص عن غيره انما هو بظهور
الامر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبى عن غيره وتقرير
الجواب بانا لا نم لزوم عدم التميز مما يلزم لو لم يحصل التميز بامر اخر وهو هم فان
النبى يتميز عن الولى بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا بطال لا لتة و
منها انه لو جاز ظهور على يد صادق غير النبى لجاز ظهوره على يد كل صادق
فيلزم عموم بعثة ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق كرامة
صاحبه وهى انما توجد فى الاتقياء والصالحين من عباد الله وهم الاولياء والمهتدا
اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطى الارهاص والخلف فظهور
المعجزات على طريق الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة
التى قبل بعثته انه هل يجوز لم لا واختار المصنف الجواز واحتج عليه بظهور معجزات
نبينا صم قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام
وتسليم الاحجاز عليه وقصته مسيلمة وفرعون وابرهيم تعطى جواز ظهور المعجز
على العكس اختلفوا فى انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من

ولا عدم التميز اى لا يلزم عدم التميز بينهما لانه
لو صدر عن غير النبى ابطلت دلالته على
صدق النبى لان سبب الدلالة على
اختصاصه بالنبى خاد ابطل الاختصاص
بطل الدلالة والمحال ضم اللزوم والملزوم
بلزم لو ادعى دلالته ولا لزوم لجواز
على صدق النبى وليس كذلك بل لها
شرايط منها مقارنة الدعوى والى هذا
اشار بقوله

دعواهم اظهارها ولكذبهم فالذين معوا ظهور الكرامات على يد غير الانبياء يجوز
ذلك واختاروا المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز وبما وقع يقتل
عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة قيل له ان رسول الله دعا الاعور فاذهبه
بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهب عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما قصد
موسى عليه السلام اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا نمر على هذا الطريق
فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابرهيم عليه السلام لما جعل الله
عليه النار بردا وسلاما قال لعله انا اجعل النار على نفسي بردا فجاءت النار فاقتحمه
فيه ودليل الوجوب ليعطي العموم يتر ولا يجب الشرع بقيد اختلفوا في انه هل يجب
البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب
البعثة في كل زمان بنار على نفس الحسن والقبح العقليين وقال الامامية لا يجب
البعثة في كل زمان واختار المص واحتج عليه بوجوه بان الدليل الدال على وجوب
البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي
عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع
الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه
يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه كما يجوز بعثة نبي مبتدئ
بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واتباعه الى انه لا يجوز
ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقليات كما لم تعرف بالعقليات كذلك لم تعرف بالسمعيات فلا يكون بعثة
عبثا الجاب المعتزلة ان يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون البعثة
قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا
يكون البعثة عبثا وظهور معجز القرآن وغيره مع قدرات دعوى نبينا محمد على نبوته نعني انه
صلى الله عليه وآله ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجز فكل من كان كذلك كان نبيا فانا نعلم
بالضرورة ان نبينا صلى الله عليه وآله ظهر المعجز فلا جرم انا نعلم انه نبي وهو معجزاته فالنواني وانا انه معجز
فلانه تحدى وعارض العرب مع كثرة فصحائهم وبلغائهم وشعرائهم وخطبائهم من اول الزمان الى آخره
بالقرآن وعجزوا عن معارضته مع توفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات فلا يقدح فيها
احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة
وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع
دقة فراق داعي تدل على الاعجاز وايضا تواتر بالمور اخر خارقة للعادة بالغت جملتها حد التواتر
وان كانت تفاصيلها من الاحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول معناه متواتر من
المعجزات بعضه نظم وعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل لصرفه
والكل محتمل الجمهور على ان عجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة
القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهاراتهم في فن
البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة المذكورة في عبارة المتن ما هو اعم منها او
من ايلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال بعض المعتزلة اعجاز لاسلوبه الغريب
ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب الرسايل والاشعار وقال
القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب
المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ يمكن ان يعرض الخطب
الاشعار من كلام عالم البلغاء لا يحيط علما بجزئيات القرآن احاطة تامة قاطعة للاوهام
وربما يقدح على نظم بكيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من تهافت مسيلمة الكذاب الفيل
ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة
والمرتضى من الشيعة الى ان اعجاز بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته
مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم وسلب دواعيهم واجتجى بوجهين الاول
انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات نسوقه ومركباتها
القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان
بمثل السور والثاني ان العادة عند جمع القرآن كانوا يأتون قرون في بعض السور ولا يأتون
الى شهادة الثقات وبين مسعود فيبقى مترددا في انه اختار والعزوف او لكان نظم القرآن
معجزا بفصاحة لكان كما ذكرنا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم
الاجزاء وهذا بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر وسيصح ما ذكر

فنجز وحق آثر ولما المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون
المعارضة بالابدان والاشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولعارضوا النقل الينا
لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات فلا يقدح فيها
احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة
وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع
دقة فراق داعي تدل على الاعجاز وايضا تواتر بالمور اخر خارقة للعادة بالغت جملتها حد التواتر
وان كانت تفاصيلها من الاحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول معناه متواتر من
المعجزات بعضه نظم وعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل لصرفه
والكل محتمل الجمهور على ان عجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة
القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهاراتهم في فن
البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة المذكورة في عبارة المتن ما هو اعم منها او
من ايلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال بعض المعتزلة اعجاز لاسلوبه الغريب
ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب الرسايل والاشعار وقال
القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب
المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ يمكن ان يعرض الخطب
الاشعار من كلام عالم البلغاء لا يحيط علما بجزئيات القرآن احاطة تامة قاطعة للاوهام
وربما يقدح على نظم بكيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من تهافت مسيلمة الكذاب الفيل
ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة
والمرتضى من الشيعة الى ان اعجاز بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته
مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم وسلب دواعيهم واجتجى بوجهين الاول
انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات نسوقه ومركباتها
القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان
بمثل السور والثاني ان العادة عند جمع القرآن كانوا يأتون قرون في بعض السور ولا يأتون
الى شهادة الثقات وبين مسعود فيبقى مترددا في انه اختار والعزوف او لكان نظم القرآن
معجزا بفصاحة لكان كما ذكرنا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم
الاجزاء وهذا بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر وسيصح ما ذكر

لكان كل من احاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحائهم كامرئ القيس و
اقرانه ولا لزم قطعي البطلان وعن الثاني نمنع عدم صحة الرواية وكون الجم غفيرا بحيث
يمتنع تواطؤهم على الكذب ولما لم يكن متواترا لا عجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز
عن دون تغيير يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له
تردد اصلا واستدل على بطلان النصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يعجزون
من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته وبرصفون قد وسهم عند سماع
قوله تع يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الاية لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها
في نفسها الثاني لو وقع صدا لاعجاز بالصرفة لكان الاصب ترك المعارضة عمدا لا عتنا
على بلاغته لانه كلما كان نازلا في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة
المخ في خرق العادة الثالث قوله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا
القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجماع والاستظهار
بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا
للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود في ابطال
نبوة نبينا صلعم من ان شريعة موسى عم مؤبدة لان النسخ باطل لانه المنسوخ ان كان متضمنا
لمفسدة كان حمله قبيحا وان لم يكن متضمنا لها كان رفعها تبعيا فاذا ابطل النسخ تعين
ان يكون شريعة موسى عم مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد صلعم تقرير الرد بناء على ان
قولنا المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص
كما يجوز النسخ بيان وقوعه فعلا وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل
لمن بعده فانه جاء في التوراة ان الله تع قال لادم وحوا قد احل لكل لكما كل ما دب على
وجه الارض وقد حرم على نوح عم بعض الحيوانات واوجب الختان على العرق على
الانبياء والمتاخرين عن نوح بعد ما حرم بعض الحيوانات على نوح عم وحرم
الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعتنا عليها السلام مع اباحته في شريعة ادم
ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن
موسى عم بالتابيد مختلف يعني خبر اليهود عن تابيد شريعة موسى عم اي ما روي عن
موسى انه قال متمسكوا بالسبت بلا دوام السبت يدل على دوام شريعته عم فمفتري
لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلف ابن راوندي ومع تسليمه اي مع تسليم

يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون حضهم بالتواضع وتركا لاستكبار
في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان احتمال التكبر والتعظيم خاصا بهم
ووصفهم بالاستمرار الخوف واستئنافه لاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها
قوله تع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار
وهم لا يفترون ووصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح
ومنها قوله تع بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال الله تع وهم
من خشيته مشفقون ووصفهم بالكرامة والاستئثال والخشية وهذه المامورات
اساس كافة الخيرات والجواب عن جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم
على الانبياء ومنها قوله تع قل لا اقول لكم انى ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان
الملك افضل لكانه قال لا يليق لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انها نترك
قوله والذين كذبوا بايانا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوا العذاب
هكما وتكذيبا له فنزلت بيانا لانه ليس له ازال العذاب من خزائن الله يفتحها ولا يعلم
متى ينزل العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يكون بعيدا قلب
باحد جناحيه المؤتفكات فثبت دلالة الاية على ان الملك قادر واقوى لا على انه افضل
من البشر ومنها قوله تع ما هذا بشرا ربما عن هذه الشجرة الا ان يكونا ملكين او ان
ان يكونا ملكين يعني ان الملائكة المرتبة الاعلى وفي لا تكلن الشجرة ان تفقاه اليها والجواب
انها يا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منا فمثل ذلك وصيل اليها
انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلقة ولم يلم فغايته التفضيل على ادم فمثل النبوة
ومنها قوله تع علمه شديد القوى يعني جبريل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان
ذلك يطرد في التابيع والمتبوع اما التعليم من الله تع ومنها قوله تع لن يستنكف المسيح ان
يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اى لا ترتفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع
منه درجة كالملك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست
لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم
فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وكلمة القاه
ولكونه ابن بكر وابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع
منه درجة كالملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى

ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسايرها لكمالات ومنها اطراد تقديم
ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه
يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى
فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة قوتها
مجردة قوة واتها متعلقة باطيف كل العلقة مبرات من الشهوة والغضب الذي
هما مبدا الشرور والقبايح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل عن غير شوايب
الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط فتكون
الافضل لبعيته واحداث البحيث الزلل وامثال ذلك مطلقة على اسرار الغيب
سابقة على انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان ذلك على فرض عدم غلبة
دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجب للثواب اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل
الشواغل واقوم لسلامتها عن محبط المعاصي المقتضية للعقاب والجواب ان هذا
لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بالجهات اخر كقهر المضلة والمناق وتحمل
المتاعب المساق وتحوف ذلك على ما مر

وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله وبهذا التقييد خرجت النبوة
ويعتبر العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي فكل رياسة من جملة الامام
نايبا عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام الامام لطف يجب نصبه على الله تحقيقا
للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب عقلا او على قاعدة
وجب به على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا
وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله عقلا و
اختار المصنف وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة
الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب
الجعفي واتباعه من المعتزلة الى عكس ذلك اى يجب مع الامن لاظهار شعار
الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة حينئذ لا يطيعونه وصار سببا لازدياد
الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو الذي اجماع الصحابة حتى جعلوا
ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به معرضين عن دفن الرسول وكذا عقيب موت
كل امام روى انه لما توفي النبي صلعم خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا

فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر من يقوم
به فانظروها قولوا يرحمكم الله فتيادوا ومن كل جانب وتحلقت لكنا ننظر في هذا
الامر ولم نقبل احدا منه لاحتياج الامام الثاني الى الشاهد ان لشارع امر بامامة الحدود وبيد
الشفعي وتجهيز الجيوش المجتمع وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وتمام
بتضيئة الاسلام مما لا يتم الا بالامام ومما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
فهو واجب على ما مر الثالث ان في النصب الامام استجلاب منافع لا يحصى و
استدفاع مضار لا يخفى وكلما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فلان يكون
من الضروري او قريبا بل المشاهدات واقعة من العيان الذي لا يحتاج الى البيان وهذا
اشتهران ما ينزع السلطان اكثر مما ينزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان
وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر
يدرا المفاسد ويحفظ المصالح وبمنع ما يتنازع اليد الطباع ويتنازع عليه الاطماع
وكذلك شاهدنا ما يشاهد باستيلاء الفتن وتباينا بما عن مجرد هذا الزمن من بقوم
بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد وما يحفل
عن شاية شر وفساد وهذا لا ينتظم امور دين اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس لا
يصدرون عن رايه ولا يفتئتون من دونه بل بما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم
كالمحل لها عليهم يقوم مقام الرئيس فتنتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت
الافراد وانتشأ الجور وشاع بينها فهلاك ولفساد لابن خفايا الامارات لا بد
كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام ولا انتظام لكن من اين يلزم عموم رياستها
جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس
على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو فقد الرئيس
في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لانقطاع السبل والفساد
ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذين هو المقصد الاهم
الحري العظمى واما الكبرى فلما لاجماع واحتج المصوبان الامام لطف من الله تع
في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات
كان ما هو اقرب من الطاعات وابعد من المعاصي منهم بديهة ولا لطف واجب عليه
تعالى بناء على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد

كلها وهو ممنوع قالوا اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر قلنا لا نسلم فانه
لانتفاء احتمال كونها من خوف الامام ولو سلم فانا نجد لو لم يعم لطف لخرب قطعا كالصحة
ان يكون زمانه يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان
الامام ظاهرا في هذا الزمان راجرا عن القبايح قادرا على تنفيذ الاحكام والجواب ان الاسلام ليس
بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطيف والذي به لطف ليس بواجب
والمهم انا نالي الجواب عن الاول بقولنا والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله و
لانحصار المكلف فيه معلوم للعقلاء وبظاهر انها مجردة دعوى وانا نالي الجواب عن الثالث بقوله
ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه صفا تعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم
يتصرف على الكل هذا على عدم ما انه قال الارجح المرجوح قائم فله حجة الاظهار مشهورا
او خائفا معمورا لدلالة بعقل حج الله وبيانه ونصرته الظاهر لطف اخر وانا عدم التصرف من جهة
العباد وسوء اختيارهم حب اخافوه وذكرنا نصرته فتفوت اللطف على البرهم ورد وا بالامام
ان وجوده بدون التصرف لطف قلنا قبل الكلف اذا اعتقد وجوده كان دانما يخاف ظهوره
وتصرفه فيمتنع من القبايح فلنا مجرد لطف خلق واجاده من وقت ما كلف في هذا المعنى فان سلم
القربة اذا تاخر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختفي فالقربة بحيث لا اثر لها كالتالث
بل خوف من حاكم علم ان السلطان يرسله ليسجن لها وليس هذا خوفا من العدم بل من
موجوده يترقب كما ان خوف الاول من ظلوم متربص ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون
معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية والمعتزلة عليه الى وجوبها والباقون بجايزه واحتج المصوبون
بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحرج الى الامام جواز الخطاء عليه والحاجة
في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام من العلم والعمل ايضا لوجب له امام اخر ويتسلسل والجواب
بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته وقلنا مرة ان يتقاد لانا نم ان الحاجة الى الامام الى ذكرتم بل انما
ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني انه لو لم يكن الامام معصوما
جاز الخطاء عليه ولم يكن حافظا لها والجواب انا نختار قوله وكانه حافظ للشرع واجب بانه ليس حافظا
بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان اخطا في اجتهاده فالمجتهد ورد
يرد عنه والمعروف بالمعروف يجتنبونه وان لم يفعلوا يقع فلا نقض على القوم الثالث انه

لو اقدام الامام على المعصية لوجب انكاره وهو ضاد لوجوب طاعته الثابتة بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم مفهوم الحصر من نصبه اعنى مما مثال بالامر وانتهاء عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والحق هذا الشارح بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه وأجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع وبما ذكرناه فالوجه وان لم يفسق وتسكت عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه امرف بمناقب المعاصى وعاقب الطاعات فضل وزر المعصية منه اتبع من العوام وأليها بقوله وكما عظاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا فى ان العصوم هل يمكن من فعل المعصية امر لا واختار المصانة قدرة على المعصية مقابل وكما يقال العصمة القدرة والما اختص الصواب على الاجتناب على الماضى وبما كان مكلفا وقع لقديم المفصول معلوم ولا ترجيح فى المساوى لتخلفوا فى ان الامام الواجب ان يكون افضل من غيره ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل من رعيته وذهب الامامية الى الوجوب واحتاج المصنف وتبعه شارحه عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا والتقدم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى فالكم كيف تحكمون والمساوى لا ترجيح له فيستقبل تقديمه لانه يفضى الى الترجيح بلا مرجح والعصمة يقتضى النص عليه لانها من الامور الخفية التى لا يعلمها الا علام السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا عينا عند الله تعالى وسيرة بنينا ايضا يقتضى التشخيص لان الامامة لانه من الموالاة اولى ولهذا لم يقتصر فى ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستخباء قضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاستغناء كيف يهمل امرهم بنا هو اهم المهمات ولا ينص من يتولى امرهم بعده وهما الى العصمة والتشخيص مختصان بعلى عم اختلفوا ان الامام الحق بعد رسول الله عم من هو فذهب الامامية الى انه على عنه واختاره المصنف وذهب الباقون الا انه ابو بكر وجه المهم بانه العصمة والنص كلاهما مختصان بعلى عم اى المعصوم والمنصوص اليه بالامامة موجودان فى ابى بكر فهو الامام دونه اقول وعورى لحضار العصمة فى على بنا فى ما تقدم من انها حفية لا يعلمها الا علام السرائر وما قيل من انها مختصان بعلى عم بعد علياء افضل الصحابة لما سيأتى والافضل يجب ان يكون اماما يبينا ان

الله الفاضل

يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة شروطها بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص فنصر مصادرة لا يخفى والنص الجلى فى قوله صلى الله عليه وآله مخاطبا لاصحابه سلموا على على عم بامرة المؤمنين والاخر باكسر الالف من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله صلى الله عليه وآله يعلى عليه السلم انت الخليفة بعدى وغيرها مثل قوله عم مشيرا الى على عليه السلم واخذا بيده هذا خليفتى فيكم من بعدى فاسمعوا له واطيعوا وقوله عم وقد جمع بنى عبد المطلب اليكم يسابعنى ويوازرنى يكون اخى ووصيى وخليفتى من بعدى فبايعه على عم واجيب بانه لو كان فى مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدنيا والدين لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواترا لينا واشتهرها بين الصحابة لم يتوقفوا فى العمل بموجبه ولم يتردد واحين اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة لتعيين الامام تردد هم حيث قالوا لا نضاء منا امير ومنكم امير وبايتى طايفة الحاضرين واخرى الى عباس واخرى الى على عم ولم تمل على عم محاجتا لاصحابى مخاصمتهم واحدا بعد الاخر والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى النبى اليه وقاتل حتى افضى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وقت والامر لسهل وعهدهم بالنبوة اقرب فهم فى تنفيذ احكامه راغب كيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب سول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخايرهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم فى نصرة رسول الله صم واقاتله تعالى وانفاذ امره وانباع طريقته واثنى عليهم الله تع فى مواضع كثيرة من كتابه وقال فيهم كنتم خير امة اخرجت للناس انهم خالفوه قبل ان يدفن مع وجود هذه النصوص القاطعة الدالة

عهيد باجتماعهما القاطع بعدم مثل
عهد بين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين
ته فى امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه رفع خطبه و
ناخر عن البيعة اشارة الى تلك النصوص و
خل على عم فى الشورى قال عباس لعلى عم امدد يدك ابايعك
مايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت

ان سالت النبى صلى الله عليه وآله عن هذا الامر فينا هو وكنا لا ننازعه وحاج على عليه بيعة ابى بكر له لا بنص من النبى صلى الله عليه وبقوله ع انا وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانا اجتمعنا الا ونصا فى على عليه بيان فى الاكارم على الاكارم

عند ما حاول ذكر فضايله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف الجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تع وما ويكم النار هى مولاكم اى اولى بكم ذكر ابو عبيد قال النبوم انما امرت بكسر اذن مولاها اى الاولى بها والمالك لتدبير امرها وقال فى الشعر كثير وما الجملة استعمال المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع فى كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم هذا المعنى الصفة بمنزلة اولى ليعرض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغى ان يكون المراد فى الحديث هو هذا المعنى لتطابق صدر الحديث اعنى قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للكسرة الاولى وهو ظاهر ولا السادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء فى ان الاولوية بالانا والتولى والملكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبى صلى الله عليه وآله وهو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد فى مقابلة الاجماع كيف وقد صرح فى صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخارى ومسلم والواقدى واكثر من رواه لهم على المقدمة التى جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية الخبر اعنى قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل محبر اجماعا لكنه ذلك كما وفى دفع الاستدلال بما ذكر من ان ذلك معلوم بظاهر من قوله تع والمؤمنون

يجب ان يكون التنصيص على مولاته ونصرته
بمثله اكثر العمر تنا وليكون اوفى بافادة الشروحيث
هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف
مختصا به والقرينة كما قال الله تع ان اولى الناس
مذ بخن اولى باستادنا والاتباع بخن اولى بمثلها
نوح لا يدل والحديث على امامته ولو سلم فغاية ذلك
الكن من اين يلزم نفى امامة الائمة الثلثة قبله و

لحديث المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استغرق منها مرتبة النبوة بقيت عامته فى باقى منازل النوع فجملتها كان خليفته له ومتوليا فى تدبير الامر ومتصرفا فى مصالح العباد وبديهيا مفترض الطاعة ليوما غ بعد اذ لا يليق بمرتبة النبوة تعالى هذه المرتبة الرفيعة الشابتة لموسى عم لو فاته

لما قال

ذلك انما نزلت باتفاق المفسرين فى حق على ابن ابى طالب عليه السلم حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع فى صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال و العلى كما جاء بمعنى الناصر جاء بمعنى المتصرف فى الامور والاولى والاحق بذلك يقال فلان هو المولى اى الاحق بالتصرف فى امور اهله وماله والسلطان ولى من لا ولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تع والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يتوهم حصرها فى المؤمنين الموصوفين باقامته الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين فى امر الامامة هو الامام فتعين على عم لذلك اذ لم يوجد الصفات فى غيرهم وأجيب بمنع كون المولى بمعنى المتصرف فى امر الدين والدنيا وأنى بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تع يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم لبعض اى موالاة اليهود والنصارى التى من اتخاذها ليست محمولة على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتولى الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما اليهم على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفا ان فى ذلك عند نزول الاية لم يكن فى امامة الائمة الثلثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل فى الحال ولا شبهة فى امامة على عم انما كانت بعد النبى صلعم والقول بانه كانت له ولاية التصرف فى امر المسلمين فى حيوة النبى صم ايضا مكابرة وحرفا لاية الى ما يكون فى المال دون الحال لا يستقيم

اسلوبية
على عم لا
نة على جعل
الجمع فلا يصرف الى الواحد لا بدليل غير
يقتضى اختصاصها به واقتصارها عليه فى
وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم
يكون فى
صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او معناه
الغدير المتوا
بيانه ان النبى صم قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين
غة وذلك
بعد رجوعه من حجة الوداع وجمع الرجال وصعد عليها وقال مخاطبا يا معاشر المسلمين
الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث وان دده على عم يوم الشورى

واذ تصرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا طريقا الى الامامة واجيب بانه غير متواتر هو خبر واحد
في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية امر المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما
يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بل
قولكم اما النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازلة الاخوة ولم يثبت
لعلي هم الان يقال انها بمنزلة الاشياء الظهور انتظامها ولو سلم العموم فليق بمنازل هرون
الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله
اخلفني ليس استخلافا بل بمعنى الغيبة تأكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فاذ دلالة على بقائها بعد
الموت وليس استفادتها بموت استخلف عليا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حاله اكمل هي
الاستدلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى وتصرف هرون وتفاذا من لو بقي بعد موسى عليه السلام
يكون نبيه وقد انتفى النبوة في حق علي فينبغي ما يبقى عليه وينافي عنها وبعد التيار الملقى
لاذ لالة على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ولا استخلافه على المدينة في غيبة هتوف
وعدم عزله الى زمان وفاته فيهم الازمان والاسود للاجماع على عدم النقل بل الحاجة الى
الخليفة بعد الوفاة اشد منه حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقا
اخليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله صم انت اخي
وصيي خليفتي من بعدي وقاضي ديني كبر المال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع
ولو صح بنا خفي على الصحابة والتابعين والمهرة الم
اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته
من غير من الائمة لما مر فيها والامامة المفضي لمنصب عة
المنجز بمعنى الكرامة على يوم كقتلهم باب خيبر وعجزه
ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة منشل عنه فقال
اجبه عنها ودفع المحذور الغيبة عن القلوب
اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بئرا
عن نقلها فنزل فاقتلها ورمى بها مسافة بعيدة ونظهر فنبع ماء مرتا ثم اعاده كما
لما رأى ذلك صاحب البئر اسلم ومحاربته الجن روى انه جاءته من الجن اراد وقوع الضرر
بالنبي صم حين مسيره الى بني المصطلق محاربا على عم معهم وقتال منهم جماعة كثيرة ورود
الشمس بخبر ذلك من الوقايع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا فيعنى انه ع

ادعى

ادعى الامامة نظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه و
اجيب بانا لا نم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نم ظهور تلك الامور في مقام
التحدي ثم اذا دان يثبت اقامته على عم بان يبين عدم صلاح غيره للامامة حتى يثبت امتنا
ضرورة فذكر اولاد لا دليل عامة يقينا وهم باسرهم ثم ذكرهما عن اواحدا حدا ما الدلة بل العامة
فنها ما اشار اليه بقوله وسبق كمن غيره فلا يصلح للامامة غيره فيقين هو وذلك
لان النبي صم حين بعث لم يكن على عم بالفاس التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه
من الائمة فانهم كانوا بالعين فكانوا كافرين والكافر وهو ظالم لقوله تع والكافرون هم
الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم
حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر تشاتنافي بين الظلم والامامة و
لا صحة وذا لم يجتمعا ومنها ما اشار بقوله ولقوله تع كونوا مع الصادقين مضمون الاية الكريمة
هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغيرهم من الصحابة ليس
بمعصوم بالاتفاق فالمعهود بمتابعته انما هو علي عم واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشا
بقوله ولقوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر باطاعة المعصومين
لانه لا امر بكم لا كونوا معصومين لان نقول بعض امور المسلمين الى غير المعصومين تفويض
طاعته لا غير واجيب بمنع المقدمتين ولان المجاهد
ديم كفرهم هذا تكرار لما سبق فكانه من حلفيا
ابو بكر كتاب الله في منع ارث رسول الله تجزوا
صدقة وتخصيص الكتاب لا يكون يجوز
واحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الا
ان كان قطعي المتن جمعا بين الادلة وتمام
لسموع من في رسول الله ان لم يكن فرقا المتواتر
نهذان يخصص بعام الكتاب ومنها امنع
دعاء الخلافة هاهو يشهد بذلك على عم ولم اين
البنوص في ادعاء الحجر ظن من غير شاهد ومثل
ما عمر بن عبد العزيز ناى فدك الى اولاد فاطمة
ابو بكر فدفتيلة فان هذين لا مرين عنوه

عمر بن العزيز فدك الى اولاد فاطمة عليها السلام ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي
عليها ابو بكر بيد لان على انه ظلم فاطمة واجيب بان لو سلم صحته ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم
بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد ولما الحكم بما علمه تعينا وان لم
يشهد به شاهد ومنها ما اشار بقوله واقتلوني فلست بخير كم ولي فيكم بيان ذلك انه
ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح الامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء الاشتراط
العصمة في الامامة ومنها ما اشار بقوله ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصمت فجنبوني وبيانه كما في
المتقدم من انه لو كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة
واجيب بانه على تقدير عصمته مقصد به التواضع وهضم النفس فقد ورد في الحديث ان
كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين على
ان اشتراط العصمة هم ومنها ما اشار بقوله ويقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله
المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاءة ومن غير خطاء لا عن روية
واتمة على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وفلتة وقى الله شر الخلاف الذي
كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخافة الموجبة لتبديل فاقتلوه وكيف
يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من
له ومن صيرورته خليفة باختياره ومنها انه
حيث قال وددت اني سألت رسول الله ص
اعطاه واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحة
الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول ص ا
والمفاسد وادفر شفقة على الامة لم يستخلف
استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر و
الرسول في تولية من عزله فانه ولى عمر جميع امور
ان الصدقات واجيب بانا لا نم انه عزله عمر بلا
احد عاد فانه فلم يتحمل فانه ليس من العزل في
مخالفة له وتركا لا تباعه وانما المخالفة اذا
الرسول في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم

فان تنقذ واجيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه بحسر تنقذوا جيش اسامة و
كان الثلثة من جملة تجهيز عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي ص
لان غرضه من التنفيذ ان المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتولى احد على الامامة بعد
موت النبي ص وهذا حصل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا عم واجيب بمنع صحة ذلك وكيف
اسامة عليهم ومنها فضل وعلى عليه السلم يولى عليه احدا وهو افضل من اسامة يعني
تولية اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد ان عليا عم افضل من اسامة
فعلى افضل منهم ومنها المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض
غير لا فضلية بمثل كونه اعلم بقيادة الجيوش ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه وبعثه
النبي ص الى مكة واعطاه سورة براءة لتقرأ على الناس فنزل جبريل وامره برده واخذ السورة
منه وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها على عليه السلم امره ان يأخذ منه
السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا لا نم انه لم يتول عملا في حق النبي ص فانه امر على
الحج في سنته تسع بالحج ثم استخلفه في الصلاة في مرضه ثم وصل خليفة وايضا لا نم انه عزله
على بقرأ السورة البراءة وقال لا يؤدي عني
والمواثيق والعهود كان لا يفعل ذلك
على سابق عهدهم ومنها لم يكن
باة اسلم وقد نهى النبي ص عن ذلك
لالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل ذلك
اقول في الكلالة برأي فان اصبت فمن
نابة جزع عن بيراثها قال لا احبك
ومحمد بن سلمة ان النبي اعطاها السدس
صحابته وهذا دليل واضح على وقوف علم
نه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة
ن خواص ابي بكر بل جميع الصحابة شاركوه
امامته وان اريد به انه لم يكن من اهل
نها باستنباطها من تلاوتها ونوتهم و
ليه لان اصل القطع كان بامر ويحتمل

انكان في المرة الثالثة على ما هو راى اكثر الفقهاء واحراها فجاوه السلمي بالنار من غاط في
اجتهاده فكم مثله للمجتهدين وما مسئلة الكلالة والجد فايس بدعا من المجتهدين او يجيبون
عن مدارك الاحكام ويسئلون عمن احاط بها علما وظفر بجميع علومها في مع امهات الاولاد
الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يجلد خالدا ولا اقص منه حيث
قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامراته كما لها ولذلك تزوج بها من ليلته و
ضاجعها فاشار اليه عمر بقتله فضاصا فقال كلا اعمد سيفا شهر الله على الكفار واكل عليه
عمر ذلك وقال لخالد لان وليت لارمدنك به واجيب عنه بانا لا نسلم انه وجب عليه
الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامراته في
دار الحرب لانه من المسايل المجتهد فيها بين اهل العلم وقد قيل انه خالد لم يقتل مالكا بل قتله
بعض الصحابة خطاء بظنه انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد افتضت عدتها
وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في امامة ابي بكر ولا على قصده على القدح فيها بل انما انكر
كما انكر على المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله وقد نهى الله تع عن دخوله
في حجرته بغير اذن النبي صم واجيب عنه بان
والمنهي عنه دخول المؤمنين في بيت النبي صم
في بيته اذا كان مالكا لغير ملكا انه دفن
المؤمنين عليكم لما استنع من البيعة عمر
عليها وضربوا فاطمة فالقت محسنا واجيب
شقاق ومخالفة وانما كان لعند وطرد وا
منقادا له في جميع اوامره ونواهيه متفقة
الامة بعد النبيين ابو بكر وعمر ومنها انه
المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاء الحسن
لست له اهلا واجيب بمنع صحة الر
وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه
الكشف على الثقات واما مطاعن عمر
على عثمان وقال في الاول ان كان لك عليها
عن المجنون فقال عمر لولا على طلاق عمر

ان فاطمة لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر وراى ابو بكر عليها فدك وكتب له بذلك
كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر وسالها عن شانها فقصت قصتها فاخذ
منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن ذلك
واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يرو احد من الثقات واما مطاعن عثمان
منها انه ولى عثمانا من ظهر منه حتى احدث في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد
عتبه وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على
الكوفة فظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة ولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكا
اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام وظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه
انه انما ولى من ولاه نظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع له على السرايرو انما عاقبه
" عند تحقق الفسق ومعوية كان على الشام في زمن عمر اربعة وانما

على لهلك عمر باعتبار مبالغته في البحث عن حالهما يعني لو لم ينبه على عليه السلم
على تلك الحالة وترجيحا لكان ينبغي له من الاسف على ترك المبالغة في البحث عنها
حالة هو فرح من حالة اهلاك ومنها انه تشكك في موت النبي صم حين قبض فقال
والله ما مات محمد ولا يتركن هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يكن الحق
النبي صم حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون وقال كما في لم اسمع هذه الآية واجيب بان
مقترنة في حال موت النبي صم لا يدل على جهله بالقران فان تلك الحالة كانت حالة تشوش
البال واضطراب الاحوال وانذهول عن الجليات والفضلة عن الواضحات حتى
قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة لم تطر عليه الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم
اخرس وبعضهم على وجهه وبعضهم صار بعد لا يقدر على القيام وفي قوله كما في لم
اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تو

النبي صم وفرض منع اهل البيت عن خمسهم
في الفيئة والعطاء المهاجرين على الانصار و
ك في زمن النبي صم ولمنها انه منع المتقين
بعد رسول الله صم انا انهى عنهن واحرمهن و
على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة
ة المجتهد لعينين في المسايل الاجتهادية ليس
فانه خالف النبي حيث لم يفوض تعيين
لم ينص على امامته واحد معين فاختار

الاولى وضرب اباذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مماذقة الشجاع
يقول لهم ما يتم ما احدث الناس بعدها شيئا وليس الناس عمر ولكن الجبل واكل الطيبات وكاد
يفسد بافعاله الامور ويشوش الاحوال فاسند عاه من الشوم وكان اذا راى غفلة من قال يوم يجي عليها
في نار جهنم فكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وظنه يعفو بالشوط على ذلك نادبا وللامام
ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان كنت
واما ان يخرج الحديث شئت فخرج الى الزبدة غير منفي بمالها وينها انه اسقط العود عن ابن عمر
اسقط الحد عن الوليد مع وجوبها عليهما اما وجوب العود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل
اظهر من ملك الهرمزان وقد اسلم بعده ما اسر في فتح اهوازا وما وجوب الحد على الوليد بن عتبه فلانه
شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد ورايا نه لا يلزم حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الذمة

بقتل مظلوم في داره هم وترك دفن ميت في جوارهم سيما
طولا انها ذاكرا وصائما شرفه رسول الله صم بالهجرة
وقد كان من زمنهم وطول العمر في حضرتهم وعلموا
لكنه كما ذهب في المحاربة ولم يرض باجاء والحاسن
باء السابق لقضاء ومع ذلك لم يبع الحسن والحسين
له قدر مقدور لما منها انه لم يحضر المشاهد
غيبته عن بدر واحد البيعة اي بيعة الرضوان
ن غيبته كانت بامر النبي صم وكفى به منقبته انه
ضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في قطع
زاة بدو هي اول حرب وقع في الاسلام استحق به
على عم الوليد بن عتبه ثم عتبة بن ربيعة ثم شيبه

الا انه زاد في عهد عثمان لاذ ياد سكرا الا
الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات
وضرب اباذر ونفاه الى الزبدة واجيب با
عثمان ان جمع الناس على مصحف واحد دين
مصحفه منه فانه في ذلك مع ما فيه من الزيا
لما اتفق عليه اجله الصحابة فاذ به عثمان
كان لا يرى انه دخل عليه واساء عليه الاد
بمثله على الائمة وللامام التاديب بمن ا

ثم ابن ربيعة ثم سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طليحة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين واليا في من المسلمين وثلثة الاف من الملئكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الرواية مع علي عم وفي غزاة احد جمع رسوله بين اللواء والراية وكايت راية المشركين مع طلحة ابن ابي طلحة وكان ليسمى كبش الكتيبة فقتله علي عم فاخذ الراية غيره فقتله علي عم ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنايم فحمل خالد بن وليد باصحابه على النبي صم فضربوه بالسيوف فاثر جراح بالحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي عم فنظر اليه النبي صم بعدا فاقته فقال له اكفني هولاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه عم وقد بقي الا حراب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل

بدر فان النبي صم حصر حصنهم عشرين يوما الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا ففعل مثل ذلك صم لاسلمن الراية يا استولى بعلي عم فقيل له رمد فعل في عينه وعلقوا الابواب ففتح علي الباب واقلعها انصرفوا اخذ بيمينه ورماه اذ رماها وكان عن نقله حتى يقتله سبعون رجلا من الا ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزا حنين من المسلمين فنجب ابو بكر من كثرتهم وقال باجمعهم ولم يبق مع النبي صم سوى تسعة من الحارث ونوفل بن الحرث وسعد بن

المشركون واقبل النبي وصحابه راجعين
ومنهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع المأثورة
حتى يقابلها ابواب السير ويكون علي عم افضل لقوله تع فضل المجاهدين
على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملاءمته للرسول صم لانه كان في صغره
في حجره النبي وفي كبره كان ختنا له يدخله كل وقت وكثرة استفادته منه لان البوم كان
في غاية الحرص على اشاعته وقد قال حين نزل قوله تع وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذنك
علي عم وقال علي عم ما سمعت بعد ذلك شيئا وقال علي يا رسول الله اغلب باب من العلم فاتح
لي من كل باب فاجابه من العلم ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعده فلطهم وقال ابو بكر
اقتضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية
وعلم التفسير وعلم التصوف والتصوف غيرها فان خرقة المشايخ ينتهي اليه وابن العباس رئيس
المفسرين تلميذه وابو الاسود الدولي ونحوي تلميذه وان شاذه واخبرهم بذلك حيث قال
والله لو كسرت لي الوده لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين
اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من اية في براوبحر او
ليل او نهار او ارض او سماء او جبل او سهل وما انا الا اعلم فيمن نزلت وفي اي شئ نزلت وان كان اعلم
منكم افضل وقوله تع وانفسنا وانفسكم ليس المراد نفسه لان احدا لا يدعوهن كما لا يدعو من
وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين عليهم لانهم لم يدعوا في قوله تع وابناءنا وابناءكم
ونسائنا ونساءكم فلا بد ان يكون مخصصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين
وليس غيره على الاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان
دعائه للمباهلة يدل على انه صم في غاية الشفقة والمحبة لعلي وما يقال المنافقون ان الرسول
لم يدع للمباهلة من يحبه ويجتهد عليه من الغرائب لكثرة تخانه على جبن يدل على فساد
ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوع عيالة
وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام على حبه
مسكينا ويتيما واسيرا ويتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد
النبي صم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتدار عليها لا تساع ابواب الدنيا
عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات

عزي عمري لا حاجة لي فيك قد طلقتك
يسير واهلك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون
وكان خشن الثياب كالا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبيدة
يوما فقدم خبازا مخبزا فوجد فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا اين
لم خفته فقال خفت هذين ان اولدين يلتانه بزيت او من وهذا شئ اختص به علي عم ولم
يشاركه فيه عين ولم ينزل احد لبعض رتبته وكان نعله من ليف ورقع قميصه بجلد تارة
وليف اخرى وقل ما يدم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقى فبنات الارض فان ترقى فلبن
وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم حتى روي
ان جبهته صارت كركبة البعير بطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا يستحبون
الفصول من جملة وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تع واستغراقه في المناجات
معه واعلمهم حتى ترك عبادة نهرين بن ملجم دبان وجبان ويعطيه العطاء مع علمه بحاله
ويعفي عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله منه ستلقى الامة منه ومن ولده
يوما احمر ويعفي عن سعيد بن العاص كان عدوا له غاية العداوة ولما حاربه معاوية
سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم
وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يعاملوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال لصحابه لهم عن
بعض الشريعة فمنى حد السيف يعني عن ذلك واشار فيهم خلفا وطيلة فهم وجها حتى
نسبا الى الدعابة مع شرف باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا
في لين جانبه وشرف تواضعه وسهولة قياده وكنا فهابة مهابة الاسير المربوط للسيف
الواقف على راسه وقد مر لنا ما يدل على ذلك مارووه ان النبي صم قال بعشر بني
الاشيخين واسلم علي عم يوم الثلثا ولا اقرب من هذا المدح وقوله صم اوكلم اسلاما على بن
ابي طالب مارووه عن علي عم انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله
ولا يستبقي الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر
فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل من الصحابة لقوله تع
والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال علي عم على المنبر بمشهد من الصحابة
انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون
افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلام

دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واشدهم ريا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله
ولم يبال في ذلك صاحا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله العزيز فان
اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يستندون في قراءتهم اليه عم فانهم تلامذة ابي عبد
الرحمن السلمي هو تلميذ علي عم ولا خبار بالغيب في ذلك اخبار يقتل ذي الثدية ولما
لم يجد اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجدوه وشق قميصه و
وجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر يتخذ فحيكت كتفه مع جدتها ورجع مع ترقوتها
وقال رجل اصحابه ان اهل النهر وان قد عبروا فقال علي عم ما عبروا فاخبروه مرة ثانية فقال
فقال لم يعبروا فقال لجندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا
كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم يجدهم عبروا فقال يا اخا ازد ابي بين
لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر علي عم بقتل نفسه في شهر رمضان
وقيل له قد مات خالد بن عرطبة بوادي القرى فقال علي عم لم يمت ولا يموت حتى يموت جليس
صلاة صاحب لوائه حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لاحب
وانا حبيب قال يا لكاع تحملها وتحملنها فدخل بها من هذا الباب واخرج الى باب الفيل
فلما بعث ابن زياد عمرو بن سعد الى الحسين عم جعل على مقدمته خالد وحبيب صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه وانه لغاية شهرة هذين
البيتين وظهور المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك فيما تقدم وباختصاصه بالقراءة والاخذ
فانه صم لما اخى بين الصحابة اتخذ عليا عم اخا لنفسه ووجب المحبة فانه كان عم من
اولى القرابة ومحبته والى القرابة واجبة لقوله تع قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في
القربى والنصوص لرسول الله صم يدل عليه قوله تع في حق النبي صم فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي عم على ما صرح به المفسرون والمراد بالمؤمنين
هو الناصر وسماوات لا نبيا يدل على ذلك قوله صم من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى
نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى
علي بن ابي طالب عم اوجب مساواته للانبيا في صفاتهم والانبيا افضل من الصحابة
فكان علي عم افضل من باقي الصحابة لان مساوي الافضل افضل وخبر الطاير يدل عليه
اهدي الى النبي صم طاير مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك الي ياكل معي فجاء
علي عم واكل فلا احب الى الله افضل وخبر المنزلة وخبر لقدير وقد مر ذكرهما وغيرهما من

الى الامكان الذاتي والوجوب والامم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده وهو
يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقايق او التسلسل واما ابطال
انه ممتنع لما سواه لانه ان كان قايما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضد الجوهر وان
كان قائما بغيره فاما بدان يكون قائم الجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا
التقدير ايضا ضد الجوهر فلا يكون على التقديرين مناقضا للجوهر والى هذا المعنى
اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه ينافي
به الموجودات فلانه اعدامه لموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اعني منعه
من الدخول في الوجود بل بقي هذا الوجه والى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع
والى هذا اشار بقوله ولاستقباء الاولوية واثبات بقاء الاعراض في محل يستلزم الترجيح
بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه
اما ابتداء او بواسطة ذهب طايفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى
ذلك انتفى الجوهر والمص ابطال هذا المذهب قال في ابطاله واثبات بقاء الاعراض
يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون
جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يكون ان يكون كل من الجوهر
اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء الجوهر الذي هو البقاء شرط للاخر لاستحالة الدور
فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما
شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان
يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله اعدام
الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصولا البقاء
في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول
البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان فان محصوله في الزمان والثاني
اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه او معلول البقاء فيلزم توقف بواسطة
ووجوب بقاء الواجب والحكمة يقتضي وجوب البعثة وايضا قاضية بثبوت
الحشر من دين محمد صلعم مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلفين اختلفوا في
المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طايفة من المحققين الى ان

المعاد

المعاد النفساني والمراد وجود الربح بعد موت البدن وخرابه يمكن اثباته بالبراهين
العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد
على الوجه الذي ذكرون الانبياء لانهم صادقون وذهب طايفة الى نفيها واحتج المص على
وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تع كلف المكلف بالثواب على الطاعة وتع عد
بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد
العود فيجب العود ابقاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تع كلف بالاوامر والنواهي
فيجب ان يصل اليهم الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بحكم
الحكمة والا لكان ظالما تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة
الحسن والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص
الحقان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما بين من ان النفس سيحي
بعد خراب البدن لها سعادة وشقاوة وتقدم ذلك في القرآن مثل قوله تع ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تع يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته
ولكن ورد في القرآن ايات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تع
قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون فيقولون من يعيدها قل الذي فطركم اول مرة احسب الانسان ان
لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه اذ كنا عظاما نخرة وقالوا ايكون هم
لم شهدته علينا كلما انضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا
وذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما يعلم اذا
بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد صلعم
امر يمكن اخبر به الصادق فيجب التصديق به لايمان به وانما قلنا انه يمكن لان المراد
جميع الاجزاء المتفرقة وهو امر ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف
اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا
حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الاكل فهذا الجزء اما الابعاد اصلا وهو المط او بقيا
في احدهما وحين فلا يكون الاخر معادا بعينه وهذا مع اقتضائه الى الترجيح بلا مرجح
ثبت سلمنا بنا وهو انه لا يكون اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعم تقرير الجواب

ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى اخره اما جميع الاجزاء
على الاطلاق وهذا الجزء فصل من الانسان الاكل فلا يجب اعادته بنيره وهذا معنى قولنا
المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان فانا الاجزاء الاصلية للماكول اعني قوته
والافاده وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق في
تولد البدن من غير التوالد عدم تناهي القوى الجسمانية استبعادات اجتمع المنكرون
للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني اما ان يكون عود الروح في
البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك
وهو محال وبانه يلزم توالد البدن من غير التوالد وذلك عند العبث وهو ممتنع وعلى
امتناع وجود الجنة بانه لا يكون محسوسا في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها
لا تسعها القوالب تع وجنة عرضها كعرض السموات والارض فما الضرورة يكون فوق
الافلاك اعني خارجها وذلك محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدود كما بينا
وبه يبقى عالم الجسمانيات وعلى امتناع تاييد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة
مع الانخراق وعدم تناهي قوى الجسمانية لان وصول الثواب اليها ووصول العقاب
بالبهتة الى البعض دايما يوجب تحرك ما لا نهاية من الغير المتناهية واجاب المص عن هذه
الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر
فيكون عدمها جايزا واذا كان عدمها جايزا كان خرقها ايضا جايزا على ان عود الروح
الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك مما
مما ذكر من حديث الخد وهو من مسئلة فلسفية لانسلمها ودوام الحيوة مع وقوع
الانخراق ممكن والتوالد ايضا ممكن كما في خوادم عليه السلم والفرق الجسماني قد ينافي
انفعالا تا واكذا افعالها بواسطة والله تع اعلم بحقيقة الاحوال ويستحق الثواب وهو النفع
المستحق المقارن للتعظيم والاجلال للمدح وهو قولنا يبنو عن ارتفاع حال الغير
مع قصد الترفع بفعل الواجب المندوب او فعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب
من يثبت الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح شرط فعل الواجب لوجوبه او لتوجيه
يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب
لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب لكذا يشترط في استحقاق الفاعل الثواب المدح
اذا فعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والصدقة ان ترك قبيح اي انما يستحق عند القبيح

الثواب المدح اذا فعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه لانه ترك قبيح والاخلال القبيح
لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب المدح فانه لو فعل الواجب
والمندوب لا لذكر تعالى لم يستحق مدحا ولا ثوابا بسببها وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض
اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب انما يستحق الثواب المدح بفعل الطاعة
لان الطاعة مشقة لانه تع كلف المكلف وظن ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح
لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا منفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو كان لا بتداء به
كان التكليف عبثا وكذا لا يستحق العقاب وهو ضرر المستحق المقارن للاهانة واللذم
وهو قولنا ينبو عن انتفاء حال الغير مع قصد لفعل القبيح والاخلال بالواجب لانه تعالى
على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية قد يستحق بها العقاب فانه يبعد
عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله تع واجب ولدلالة السمع من القرآن
والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما
كان لسايل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح
سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب القبيح كان مستحقا بالمدح والذم
ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف وهو منع اجاب المص
بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح
واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو
القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف ووقع شكر المنعم الذي انعم الله تع بها فلا يستحق
المكلف بها ثوابا فتعين المص بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء
اذ قبح عقلاء ان نعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكرا على تلك النعمة
من غير ان يصل اليه ثواب القبيح لا يصدر من الله تع فتعين ان يكون ايجاب التكليف
لاستحقاق الثواب ولمقتضاء العقل به مع الجهل دليل اخر على بطلان هذا المذهب
تقرير ان العقل يقتضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية ومقتضاء
العقل بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست
شكرا قول فيه منع ظاهر ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب
او المندوب او اخلال به اي بالقبيح شاقا اذا المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا
انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة وقع الندم على فعل

الطاعة فان الطاعة حال صدورها عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فايدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب نعم رفع الندم شرط في استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاع النفع العاجل اذ فعل الفعل المكلف به للوجه الذي اذا وقعه لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للندب يجب قمران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختار المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذا من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختار المص واحتج عليه بجموع الادلة ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يعبث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا والملطف واجب والبه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني والمدح والذم ثابتان اذ لا وقت لا يحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية ويجب دوام الثواب والعقاب لانه دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الاخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا يحصل لصاحبه الالم بانقطاعه وكذا العقاب كان منقطعا يحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما تقرر اشارة اجمالا بهذا البحث والى ذلك اشار بقوله وخلوصهما تقتضيهما لذاته اى يلزم بانقطاع الثواب الذي هو انتفاء حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو انتفاء حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اى خلو ضرر الثواب والعقاب عن الشوب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان ناقصا جلالا من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جايز والى هذا اشار بقوله ولا لكان الثواب ناقص جلالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله اى حصول الخلوص منهما اى في التعويض والتفضل واما العقاب فلانه اذا دخل في باب الزجر يجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو اذا دخل في باب الزجر ولما كان لسايل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم

درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تع ويجب عليهم الاخلال بالتواضع وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب ايضا فان اهل النار يتركون العتاب حيث يشاءون بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب اجاب المص عنه فقال وكل دون مرتبة في الجنة لا يطلب الا ما دون مرتبته فلا يكون مغتما بشاهدة من هو اعظم درجة منه وتبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغشاهم بالتواضع ينتفي عنهم مشقة ترك العتاب واهل النار لما يعلمون الى ترك العتاب فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز تعقب الثواب على شرط والا لا يثبت العارف بالله خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختار المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله وحده من غير ان يصدق النبي ص في رسالته مثابا والتالي باطل بيان الملازمة ان العارف بالله تع وحده من غير ان يصدق النبي صلى الله معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي ص والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يرين وذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثواب المتقدم بمعصية المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة وفقا المحققون واختار المص واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر كان بمنزلة من لم يحسن ممن كان احسانه اكثر كان بمنزلة من اساء وان لم يساو ولا يكون مساويا لمن تقصد عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يرين ولا ينافيه وعد واجيبهم القايلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم تسقط على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل لا كثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه وبقي الزايد استحقاقا وان لم يساو ولا كان لم يكن وهذا هو المعاوضة والمص اراد ابطال مذهب ابي هاشم فقال لما عدم الاولية اذا كان لا خر ضعفا وحصولا المتساويين مع التساوي تقرير انا لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقط احد الخمسين من العقاب وان لا خر ليس اولى فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب لو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب خمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدم لاستحالة تاثير المعدوم

والمعدوم غالبا وموثرا فان تقارنا لزم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العلتين يوثر في الاستحقاق الناشي عن الاخر سقط بحيث يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب جهاته فلنسم الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتخذ في المزاج ايفم والحق انه ليس ههنا تاثير وتاثر حقيقي بل احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله لا يثيب عليها والمعنى الموازنة ما يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها وح يخرج الجواب عن الصورة الاولى فانا نسقط احد الخمسين وان لم يكن اولى من الاخر لكن المختار ترجيح ايهما شاء على ما من من مسئلة الهارب والجايع وغيرهما فان الكافر يخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بانه ولمفهومه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المظنون كالجاحظ والعنبري كما نه معذور لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج فان تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين فقالوا كنا نعهد رسول الله ص الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار ولم يكونوا عن اخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد اقتراع الوسع فختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى الحقيقة ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا القول الذي هو للجاحظ والعنبري وقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين ولكن اطفال المشركين عند الاكثرين لدخولهم في العمومات وما روي عن النبي ص قالهم في النار حين سالت خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون لهم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيبه من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطايفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختار المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يرين ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو باطل

وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله تع مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في اخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متاولة وذهب العقاب مختص بالكافر للسمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع صاحب الكبيرة مثل قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا متاولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دايمين لما تقدم ان يريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فسلم ولا نسلم ان العفو واقع لانه خلف فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر المكلف بخمس اسقاطه ولانه احسان و تمسح انفت الامة على ان الله تع يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكباير بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جايز عقلا وغير جايز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه سمعا وعقلا واختار المص واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تع فجاز له اسقاطه حقه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تع في تركه وكلما كان كذلك فاسقاطه حسن وكلما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسانا والاحسان على الله تع واجب على وقوعه سمعا بالدلايل السمعية مثل قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تع قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير او عن الكباير بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة مما لا يليق بصحيح في بعض الايات كقوله تع انا لا يغفر ان يشرك الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بانها لما دونه وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يدعه التعليق لمن يشاء المفيد للبعضية على ان تخصيص الاخلاء بالمعطاء عن ضرورة شان الشرك بل وغيره النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة وقيل لزيادة المنافع ويبطل مثاقبي حجته ضم اتفاق المسلمين على ثبوت الشفاعة لقوله تع عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسروا بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب ابطله

المص بان الشفاعة لو كانت بطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي صم
لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالى بط لان الشفيع اعلى مرتبة
من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره
ان الله تع قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع يعنى الله تع نفي قبول الشفاعة عن
الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تع نفي الشفيع الذى
يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقى السمعيات متاولة بالكفار
اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تع وما للظالمين من انصار وقوله تع يوم لا تجزى
نفس عن نفس شيئا وقوله تع فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه
الايات متاولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نم العموم في الازمان
والاحوال وان سوق الكلام عموم السلب لا سلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو
الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما
ينبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت
الثانى لقوله صم ادخرت شفاعتى لاهل الكباير من امتى ذهب طايفة الى ان الشفاعة بالنسبة
الى العصاة في اسقاط المضار عنهم فالحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اى في زيادة
منافعهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يق شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع
واسقاط مضار اقول فح يعود وجه الابطال المذكور يعنى لزم كوننا شافعين للنبي صم
ويمكن الجواب عنها باعتبار زيادة قيد فيهما اعنى كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له
ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثانى للنبي صم لقوله ادخرت شفاعتى لاهل الكباير من
امتى والتوبة وهى الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق
ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية
لقبحها لا يخ عن ذلك العزم المستمر على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها
الضرر الذى هو العقاب والخوف منه ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر لزم
يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين
بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تع توبوا الى الله
جميعا وتوبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا لا انتفت
التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او بماله او لغرض

اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك يعنى ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة
كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذا الاخلال بالواجب
فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لا خلاله بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المعرة او النقصان بماله او عرضه
او لخوف النار لم يكن توبة فلا يصح من البعض اى اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة
اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال بالجزم ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم من قبيح دون قبيح يظهر انه لم يندم
على القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعضه دون بعض وهذا مذهب ابى هاشم وذهب ابو على الى انه يصح التوبة من قبيح دون
قبيح وما احتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك
القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبايح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح
لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المص بقوله ولا يتم
القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبايح
بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اتيانا يحصل باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات
التى صدر من الشارع الامر بكل واحدة منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد الواجب
امر الشارع بالاتيان بواحد منها على التعيين كاعتاق رقبة اى رقبة كانت وظ ان الامتثال لا يحصل الا بالاتيان
واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة اى لو اعتقد التائب
الحسن في بعض القبايح صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو
الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اى اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الاخر من حيث
القبح حتى اعتقد المحقر ان وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح
توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغيره وكسر قلماله فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته
والتحقيق ان ترجيح الداعى الى الندم عن البعض يبعث عليه اى على الندم عن هذا البعض خاصة
دون البعض الاخر لا نعنى الترجيح الداعى بالنسبة اليه وان اشتركت الدواعى في الندم على القبيح
ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذى يتحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعى
بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبح لقبحه وهذا كما في الدواعى
الى الافعال القبح بحسب الدواعى فاذا كان داعيه لبعض الافعال راجحة على داعية لبعض اخر
اختص الفعل الذى يكون داعية راجحة بالوقوع وان اشتركت مع غيره في الدواعى اقول

لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم التفرقة بين ترك القبيح والاتيان با
لواجب كما ذكره ابو على باخر كلامه يخالف اوله ولو اشترك الترجيح اشتراك وقوع الندم
فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبه يتاول كلام امير المؤمنين على عم وارادة ع وهو
ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض ولا لزوم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم
على صغيرة والذنب ان كان في حقه تع من فعل قبيح كفى فيه الندم والندم والعزم كما في ارتكاب
الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب
اختلف حكمه في بقائه وقضائه فمنه ما يبقى ويحتاج الى الادائه كالزكوة فانه اذا اخل في
اخراجها فالذنب باق الى ان يؤدى ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصلوة والصوم
ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة
الجنازة وان كان الذنب في حق اومي استتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن
الايصال لبقاء صاحب الحق ووارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن
او العضو الى ولى الجناية للاقتصاص اذ العزم عليه مع التعذر اى تعذر الايصال
بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد ان كان الذنب اضلالا الا ان كان
وليس كذلك الذى ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب او قضائه او ايصال الحق الى
صاحبه او العزم عليه وغير ذلك اجزاء من التوبة بل واجب اخر خارج عن
التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل ان ندم
من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تع وكان منعه المستحق من
القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعى توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل
ويجب الاعتذار عن الغياب مع بلوغه اى اذا كان الذنب الذى يتعلق بحق الادمى هو
الاغتياب وجب على الغياب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا
من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزم تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه على
وجه الخشى وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه ضرر الاغتياب لكن يجب
في كل القسمين التوبة لانه خالف نهيه حيث قال

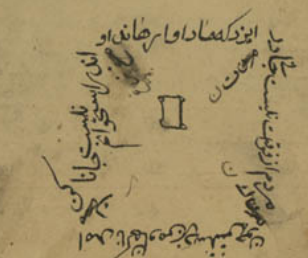
حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه
وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التايب
الندم على التفصيل انه كان يعلم القبايح منفصلا وان علم بعضها مفصلا و
بعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المص فيه اشكال لان الاجزاء
يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايض
اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ولم يندم عليها ثم ذكرها وجب
عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولا يندم عليه كان مشتهيا له فرحا بها وذلك
ابطال للندم مرجع الى الاحتراز وقال المص فيه اشكال لانا لا نم انه لو لم يندم عليها
اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء
لها وابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اى فيه ايض اشكال ذهب فانه اذا صدر العلة
عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب انسانا فان الرمى
علة والاصابة معلولة ويجب الندم على الرمى والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء
يحصل بالندم على الرمى وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايض اشكال ذهب
بعض المعتزلة الى انه يجب على الله تع ان يسقط العقاب بعد التوبة حتى قالوا ان
العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصى قد بذل وسعه في التلافي فيسقط
عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان
من اساء الى غيره وهتك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره
بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة
ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
اكثرهم بنفس التوبة واختار المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت
محبطة بدون الثواب لكنها قد يقع والى هذا اشار بقوله لانها يقع محبطة ولما بقى فرق
بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاط عقابها كساير
الطاعات التى يسقط العقوبات لكثرة ثوابها واللازم بط للقطع بان من تاب
عن المعاصى كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله
ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتاخير ولما اختصت التوبة عن معصية
معينة لسقوط عقابها دون معصية اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على

السوية والى هذا اشار بقوله ولا اختصاص اى لوجه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان ينفس التوبة لسقط بتوبة العاصى عند معاينة النار واشار المصنف الى جوابه بقوله ولا يقبل اذ لا اخرج لانتفاء الشرط فان ندم العاصى عند المعاينة ليس لتوبتها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر الكافر والفاسق مما اتفق عليه سلفا لامته قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعدهم وانكر ضرار ابن عمرو وبشر المريسى اكثر المتاخرين من المعتزلة والمشبهين انما مرمكان لخبر به الصم اما امكانه فظ واما اخباره الصم فلقوله تع النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا الى فرعون اشد العذاب عطف فى هذه الاية عذاب البرزخ على العذاب الذى هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غير عين وقبل قيام الساعة وهو فى القبر وقوله حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا فى القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنوية كقوله ع القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما انه صلى الله عليه وآله مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبير بل كان احدهما كان لا يستبرئ من البول واما الثانى فكان يمشى بالنميمة وكقوله ع استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله ع فى سعد بن معاذ لقد سمع اهل الارض سقطة اختلف بها صلبه وعيده الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا فى القبر لذاقوا الثانية ومن الجوابين ذلك وصفة كلها الجنة وضمير فيها للجنة اى لا يذوقون اهل الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما لم تقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة فى الاية على انتفاء موته اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موته فى الجنة على سبيل التعليق بالمحال كقوله تع حتى يلج الجمل فى سم الخياط فانه تاكيد فى استحالة ولوج الجمل فى سم الخياط وقيل لكن كلمة لكن هنا بمعنى الواو كقوله تع ولكن رسول الله وخاتم النبيين والصلحاء يوم القيمة قصدا قالوا المراد طريق الجنة المشار اليه بقوله ثم سيمدهم ربهم بصراط الجنة وطريق النار المشار اليه بقوله ثم نادى اصحاب الجحيم وقيل المراد بالاية الراحة وقبل العبادات كالصلوة والزكوة وحجها وقيل الاعمال الدينية القوية يسال عنها ويؤخذ بها كانه عليها ويتحمل المرء بكل منها وينفصل بعضها والجواب ان امكان العبور فرضا كالمشى على الماء والطيران على الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراده كما جاء فى الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصفة ومنهم كالجواد ومنهم من او عر رحله او يتعلق يداه ويضم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تع ان الله سريع الحساب

تفرقت اجزاؤه فى بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذرى فى الرياح العاصفة او حبنا وقبورا ودورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد يحتج اصحابنا فى المقضى عن هذا قال القاضى واتباعه فى صورة المصلوب لاجود فى الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما فى صاحب السكت فانه يحتج مع الاتفاق على عدم حيوته وكما فى رؤية النبى ص جبرئيل وهو واظهرين مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان اذ لم نتمسك بهما سنى على اشتراط البنية فى الحيوة وهو ممنوع عندنا وكما جاز فى الاولى احياء الاصلية المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة فى مقدور الله تع وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب ولطائر الكتب ممكنة والسمع على ثبوتها فانها مطبق بها الكتاب والسنة والعقد عليها اجماع عامة من يحتج بالتصديق جملة واما الميزان فقد قال احمد الموازين القسط يوم القيمة فى الصوم فما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وقد ورد فى الخبر ان اكثر من الفرس الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهدين عملة المخفيه امكانها وقد ورد فى الخبر ان الميزان يوزن به الاعمال اعراض لا يمكن ان يوزن فكيف اذا زالت وقد اجيب بان المراد به العدل الثابت فى كل شئ واللغة كما لجمع الجمع وقد قيل هو لواحد والاشبه ان الموازين لاولوات البصر وذوات صوت السمع والطعوم الذوقى وكذا سائر الحواس وميزات المعقولات العقل واجيب بوزن صحائف الاعمال وقيل بل يجعل للحسنات جسما النورانية وللسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان واما الميزان الكبير واحد فظاهر لجلالة امره وعظم المقام واما الصراط فقد ورد فى الحديث الصحيح انه خيط ممدود فى متن جهنم تمر به الاولون والاخرون ادق من الشعر احد من السيف وفيه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال ٢ وان سلم ان ورودها والكره القاضى عند الجبائى وكثير من المعتزلة وعما منهم انه لا يكون الخطور عليه ولو سلم ففيه تقدير كما عذاب على المؤمنين والصلحاء بورود القبر قصدا قالوا المراد طريق الجنة المشار اليه بقوله ثم سيمدهم ربهم بصراط الجنة وطريق النار المشار اليه بقوله ثم نادى اصحاب الجحيم وقيل المراد بالصراط آلة الراحة وقبل العبادات كالصلوة والزكوة وحجها وقيل الاعمال الدينية القوية يسال عنها ويؤخذ بها كانه عليها ويتحمل المرء بكل منها وينفصل بعضها والجواب ان امكان العبور فرضا كالمشى على الماء والطيران على الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراده كما جاء فى الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصفة ومنهم كالجواد ومنهم من او عر رحله او يتعلق يداه ويضم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تع ان الله سريع الحساب

وكلا ارهم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تع واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال الله تع وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متاولة جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابى هاشم والقاضى عبد الجبار ومن وافقهما حيث زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجدان قصة آدم وحوا اسكانهما الجنة اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصمان عليها من دون الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة والعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وجعلها مسكنا من لدن آدم الى ان يجرى مجرى الكلام بالدين والمراجعة لاجماع المسلمين ثم ما قال يخلق الجنة ودون النار وتبوئهما ثبوتها الى غاية الصحيحة فى ذلك كقوله تع ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وكقوله تع وفى حق الجنة اعدت للكافرين للمتقين واعدت للذين آمنوا بالله ورسله وكيف اذا لغت الجنة للمتقين وفى حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وجعلها على التغيير عن الاستقبال لفظ الماضى مبالغة فى تحقيقه مثل اتى امر الله فلا تستعجلوه وفى الصور ونادى اصحاب الجنة واصحاب النار خلافا للظاهرية حيث زعموا انه لا يخلق الجنة والنار اليوم بدون قرينة بسلب المكروه عن وجوه الاول خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظ والثانى انها لو خلقتا لهلكتا لقوله تع كل شئ هالك الا وجهه والآية تدل بالمطابقة اجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة على دوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصها من اية الهلاكات جمعا بين الادلة ويجعل الهلاكات على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شئ هلاكه فى جهة ما نه لضعف وجوه الامكان فالحق بالهلاكات العدم وابد الدوام الجمع عليه هو انه ٢ انقطاع لبقائها ٢ الانتفاء لوصول بحيث ينفيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام الماكولات على التجدد و ٢ انقضاء قطعا وهذه اما ان تتناهى فضائها لحظة الثالث انه قال الله تع فى وصف الجنة عرضها السموات والارض وبالضرورة الملك لا يعبد فناء السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضها لجنة حال البقاء وبالعبد الفناء او تمتنع قيام عرض واحد بمحلين موجودين معا واحدهما موجود والاخر معدوم والتصحيح فى الاية بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما يقال ابو يوسف اى حنيفة اى مثله والايمان فى اللغة التصديق مطلقا قال الله تع حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اى مصدق فيما حدثناك به وقالوا ان يؤمن بابنك وملائكته لحديث اى يصدق ولما فى الشرع هو عند الاشاعرة التصديق بالرسول فيما علم مجيئه به ضرورة وتفصيلا فيما علم مفصلا واجمالا فيما علم اجمالا وقال الكراميه كلمة الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والمعتزلة وعبد الجبار الى ان الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائى وابنه والكثر معتزلة البصرة

اولية الطاعات المفروضة من الاعمال والتروك دون النوافل وقال الجبائى نعوت وبعض السلف كابن عباس انه يصدق بالجنان واقرار اللسان وعمل الاركان وقال طائفة هو التصديق مع كلمة الشهادة وبرى هذا عن ابى حنيفة واعمل هذا هو برى المصر جيت قال تصديق القلب واللسان وكابى الاول يعنى التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ثبت لكذا ٢ استيقان النفسى وهو التصديق القلبى فلو كان الايمان هو التصديق القلبى لزم اجتماع الكفر والايمان وكالسابق انها متقابلان وكالثانى يعنى ٢ افراد باللسان لقول ع قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا والقول لو لم يدل على الايمان ما قاله ولا اليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت فى الجانبين التصديق اللسانى ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللسانى فقط وللاشاعرة الايمان الطلق على عملية القلب والايمان بحوادث الملك كثرت فى تاويهم الايمان كما يدخل فى الايمان فى تاويهم قلة مطمئنين بالايمان وعن ذلك الايمان الدالة على الفهم والطبع على القلوب وتزيينها فى ادلة فانها واردة على السبيل البيان ٢ امتناع الايمان منه وبقوله ع اللهم ثبت قلبى على دينك وقولهم ٢ ساسه وقد قيل من قال ٢ الله الا الله حلت سفكت عليه واذا ثبت انه فعل القلب وان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثانى بط ٢ نص على ذلك التقدير يكون مغايرا لاحد جزءى معناه اللغوى وكان على الشارع ان يبين النقل التوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة واسمائها ولم ينقل ما استشهد استشهد بنظائرها ولا كان هو فى ذلك اولى من الشارع لم يرد على ان يؤمن بالله ورسله ولا كتبه الحديث كما تقدمنا عنه آنفا والدليل على ٢ اعمال خارجة عن ٢ الايمان انه جاء ٢ الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا عليه وفى غير موضع من الكتاب عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وعن يؤمن بالله ويعمل صالحا فظ الجمع ٢ يعطف على نفسه وايضا تدل ٢ الايمان بعدم العمل الصالح عن ان طائفة من المؤمنين اقتتلوا فاثبت ٢ الايمان مع وجود القتال وظاهر ان الشئ ٢ يكون اجتماعه مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما ما ثبت وهذا معنى عدم المؤمن الفاسق البتة فى بعض عالم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا الم من يكذب به بعض ما علم مجيئه به على ما ذكره علماء الاصول لشمول الظاهر لحالى عدم التصديق والتكذيب ولهذا اشار امام الحرمين بان عدم الايمان اعم من التكذيب ومقارنة الصدق الايمان وهو التكذيب او كالكون مقارنا لضد الايمان بان يحلوا من كل التصديق والتصديق بالقلب ما جاء به النبى ص ان تصديقه واجبا فى كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه فى ذلك ضعيف الظهور المنع بان حمله ما جاء به النبى ص ان تصديقه واجبا فى كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه فى ذلك ضعيف الظهور المنع فانه قيل من استحق بالشرع والشارع او بقى المصحف فى القارورات او فقد الزنار كافر بالاجماع وان كان مصدقا للنبى ص وجميع ما جاء به النبى ص ٢ يكون حد الايمان ما بينا وواحد الكفر جاء معانى جعلت تراث المامور به او ارتكاب المنهى عنه علامة التكذيب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لجميع غير الكفرة من الفضاق عنه واحد الكفر بانها لم تحصله فيه قلنا لو لم اجتماع التصديق بالطاعات مع تلك الامور التى هى كفر فقط نجوز ان يجعل بعض محصورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء

التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وسب النبي ﷺ ونحوه ومنها ما دون ذلك وبعضها كبائر وبعضها صغائر وذلك الى متفق عليه و
مختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدلائل وتفاصيله في كتب الفروع والفرق الخروج عن طاعة الله مع
علمه والنفاق اظهار ما يضاد الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حقيقة الايمان فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة انه عندهم
لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل
الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع عن فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب
مندوب وكذا النهي عن المكروه مطلوب سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
انه يجب الشرع او يجب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا والحق
المعتمد ان الادلة السمعية والدليل عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستدعاء الامام
فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقولهم ولتكن منكم امة تدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقولهم ليأمرون بالمعروف وليتهون عن المنكر وليستعملن ابتداء
شراركم على خياركم فليدعوا خياركم فلا يستجاب لهم يوعد ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب ولا
اعني انه لم يجب امر عاجل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او المعلوم انه يجب عقلي لو جب على كل واحد من الملائكة
انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الجميع ان كل واجب عقلي لو جب على جميع حصل في حقه وجب الوجوب ولو كانا واجبين على الكل
فان كانا فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كانا تاركا لهما يلزم ما طلبه الحكيم لا يقع
انه تم اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي بشرط وجوب الامر المعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما
عالما بانه مأمور به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان قالت البصرية من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقادا
الامر والمأمور والناهي والمنهي وتجويز التأثير اي الشرط الامر يجوز في ظنه تأثير امره وبنيه وانضاء انه الى المقصود
فانذا قام بظن انها تقتضيات الا لمقصود وجب عليه والشرط الامر تجويز انتفاء المفسدة اي يظن ان لا مفسدة
اعظم بالنسبة اليه والا بالنسبة الى الجميع لجواز انه اذا استوفى هذا الظن لم يوجب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس
للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقولهم ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا
الاية فانه يدل على حرمة الستر على اظهار الفاحشة كما يدل ان التجسس من اظهارها واما السنة فقولهم من تتبع
عورة اخيه سبع الله تعالى عورته فيجب على كل مؤمن لا سيما ولاة الامور وقولهم من ابتلي بشيء من هذه
القاذورات فليستتر باستتار الله تعالى عليه وايضا قد علم من سيرته انه كان لا يتجسس الا بشرطها ويترك اظهارها
ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به فريق سقط عن الاخرين واذا ظن كل واحد انه لم يقم به الا فرد تم الكل

بتركه تم الكتاب الحمد لله